

الاستبصار في التنبيه

لجغزالي

في علم الطب



للشيخ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي



الاستشارة والتبديع

لِلشَّيْخِ أَبِي عَلِيٍّ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا

الْمَشْهُورِ بِالْهَاشِمِيِّ

فِي عِلْمِ الطَّبِيعَةِ

مَعَ الشَّرْحِ لِلْمُحَقِّقِ زَيْدِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ

وَشَرْحِ الشَّرْحِ لِلْعَلَّامَةِ وَطَبِّ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ الرَّازِيِّ

نُشْرَةُ قَدِيمٍ

قطب الدين رازي، محمد بن محمد، - ٧٧٦ ق. شارح
الاشارات و التنبيهات/ لا بى على حسين بن عبدالله بن سينا، مع الشرح لنصيرالدين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين محمد بن محمد بن ابي
جعفر الرازي. - قم: نشر البلاغة، ١٣٩٣.

ج ٣

الدورة. ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

..... ريال

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیما

عربی.

عنوان عطف: شرح الاشارات.

این کتاب توسط ناشران متفاوت در سالهای مختلف منتشر گردیده است.

چاپ اول ناشر: ١٣٨٣.

مندرجات: ج ١. فی علم المنطق. - ج ٢. فی علم الطبيعة. - ج ٣. فی علم ما قبل علم

الطبيعة.

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق. الاشارات و التنبيهات - نقد و تفسير.

٢. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح الاشارات و التنبيهات - نقد و

تفسير.

٣. فلسفه اسلامي - متون قديمی تا قرن ١٤. الف. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق.

الاشارات و التنبيهات. شرح. ب. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح

الاشارات و التنبيهات. شرح. ج. عنوان. د. عنوان: الاشارات و التنبيهات. شرح. ه. عنوان:

شرح الاشارات و التنبيهات. شرح. و. عنوان: شرح الاشارات.

١٨٩/١

BBR ٤١٥/ق٦

١٣٨٣

الاشارات و التنبيهات (ج ٢)

المؤلف: الشيخ الرئيس، ابن سينا

الناشر: النشر البلاغة - قم - سوق القدس - ٣٧٧٤١٠٢٢ ☎

الطبعة: الثانية

تاريخ الطبع: ١٤٣٥

الكمية: ١٠٠٠

المطبعة: القدس - قم

الدورة ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

المجلد الأول ١-٤-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من أتقن كل شيء ، وله الخلق و الأمر تبارك
الله رب العالمين ، تعاصر عن الإحاطة بعظمته العقول ، وتحير
في لطائف آياته الأفكار ، نحمده حمداً نطلب به وجهه
ذو الجلال والإكرام ، ونشكره شكرياً نستوجب به مزيداً لفضل
والإنعام ، ونصلّي ونسلم على من ارتضاه لسره وأرسله بكتاب
الحكمة إلى عباده ، وعلى آله الذين بهم تلا لأوجه الحق
واضمحل دجى الباطل .

و بعد فيقول الامام الأجل الأفاضل المحقق الحكيم
ناصر الإسلام و المسلمين نصير الملة والدين أبو جعفر محمد
ابن محمد بن الحسن الطوسي رفع الله درجته :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ :

✽ (هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بهما من تيسر له ولا ينتفع بالأصريح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق . وأنا أعيذ وصيتي وأكرر التماسي أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات) ✽

أقول : أعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والالهي لا تخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم إذا لوهم يعارض العقل في مآخذهما ، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ، ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان ، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوسواس العادية فإن من تيسر إلا استبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً وإلا فقد خسر خسراً مميئناً لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس ، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق ، ولذلك وصى الشيخ بتحفّظ هذا القسم من كتابه كل التحفّظ ، وأمر بالضن به كل الضن . وأنا أسأل الله الإصابة في البيان ، والعصمة عن الخطأ والظيان ، واشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتمد فيه ما أجده مخالفاً لما اعتقده فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد . والله المستعان و عليه التكلان .

قوله :

✽ (النمط الأول في تجوهر الأجسام) ✽

أقول : قال الفاضل الشارح : النهج : الطريق الواضح . والنمط : ضرب من البسط . وإتسما وسم أبواب المنطق بالنهج ، وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه أنهاجاً ، وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطاً ، وقال : الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع ، ^(١) وعلى حقيقة الشيء وذاته . والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة الشيء جوهرأ ، وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست مما لا يكون جواهرأ فيصير جواهرأ ؛ بل هو الثاني فإن المطلوب تحقق حقيقتها أى مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة ؛ واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ^(٢) بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن

(١) قوله « و التجوهر يطلق على الوجود لافي موضوع » : وههنا اشكال : وهو ان يقال معنى الصيرورة إما أن يعتبر فى مفهوم التجوهر أولا ، فان يعتبر فيجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لافي موضوع ، وإن اعتبر فلا يجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فيصير حقائق . و الجواب : أنه لا شك أن معنى التجوهر هو صيرورة الشيء جوهرأ لكن الجوهر إن اخذ بمعنى الكائن لافي موضوع لا يمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة فى معناه اعنى الصيرورة والالزم صيرورة الشيء جوهرأ بعد ما لم يكن و هو محال لان اتصاف الشيء بمفهوم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به محال ، ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس فى اثبات جوهرية الاجسام بل فى بيان مهية الجسم بانه مركب من المادة والصورة وتنفون الفصل ببالم يكن مقصودا فيه غير سائغ . و أما إن اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يغلو اما أن يكون اخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال أو على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة و بيان ذلك وهذا صحيح ومناس لى هو المقصود من وضع النمط اعنى تحقق حقيقة الجسم الذى هو موضوع علم الطبيعى فوجب الحل عليه و من هذا يعلم تزيف ما قيل أن الوجه فى هذا البقاء أن الجسم الذى يشته المتكلم وهو الطويل العريض الصيق فى الحقيقة هو عرض عند المصنف والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهرأ . م (٢) قوله « و اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث » الشيخ يتكلم أولا فى هذا النمط فى ان الجسم ليس يتركب من الاجزاء التى لا تتجزى ، ثم فى انه مركب من المادة والصورة ثم بشرع فى بيان احوالها وفى اثناء بيانها يثبت تنهاى الابداد . والبحث من الاجزاء التى لا تتجزى وعن تنهاى الابداد طبيعى ، وعن اثبات المادة والصورة الهى فقد خلط الباحث الطبيعية بالمباحث الالهية ، وانا خلط لان المعلم الاول حين شرع فى التعليم بدء بالطبيعات فان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل ، والطبيعى علم يتعلم بالمحسوسات التى هى اقرب الينا ، وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه

المعلم الأول ابتداءً في تعليمه بالطبيعيّات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفيّات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرّجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات . ولما كان موضوع الطبيعيّات الجسم الطبيعيّ المتألف من المادّة والصورة فصارت مباحث المادّة والصورة التي يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى ، وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعيّة كنفى الجزء الذي لا يتجزى ، وتناهي

فقدم الطبيعيّ فلا بد من تحقيق مهبة المؤلفة من المادّة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان أحوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم إنه هو المركب من المادّة والصورة وسبجي . بياهما في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في أول الأمر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل ، ثم لما كان اثبات المادّة والصورة موقوفاً على نفى الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل إليه المقاصد لان المقصد أولا هو تحقيق الجسم ، ثم اثبات المادّة والصورة ، ثم نفى الجزء الذي لا يتجزى ، وامامتنا هي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض أحوال المادّة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجي . فلهذا أوردته في أثناء الكلام . ثم ان هيئتنا مباحث : الاول أن التعليم في العلم الطبيعيّ متدرج من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل إلى معرفة امور ذات المبادئ الا بعد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الإطلاق مبادئ . ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادئ ، فالمبادئ اربع المادّة ، والصورة ، والفعل ، والناية . والزائد فيها عدم است اعنى به عدم شيء مما شأن ان يكون ذلك الشيء . وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء . والثاني ان موضوع الطبيعيّ هو الجسم لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون ، ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعيّ بل البراد ان موضوعه الجسم الطبيعيّ من حيث يستمد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض فليس المراد منه الا انه من حيث يستعمل للصحة والمرض من علم الطب . فالحاصل ان خشيّة استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون . الثالث ان مباحث المادّة والصورة مصادرات في العلم الطبيعيّ ومسائل للفلسفة الاولى أما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ، ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه ولو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشيء على نفسه وإنه محال ، ولان العلم الطبيعيّ لا يبحث الا عن أحوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادّة والصورة ليست كذلك فان قلت : هب ان مباحث المادّة والصورة ليست من مباحث العلم الطبيعيّ لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة مهية الجسم موقوفة على اثبات المادّة والصورة و

الأبعاد والشيخ أراد أن يبتدىء بالطبيعيّات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتحرير المتعلم فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بآليات المادة والصورة وأحوالها أولاً ، ولما قصد لها لزمه أن يبين ما يبتنى تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزئ لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذى لا يبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلفة من العلمين . وقبل

أما على سائر أحوالها فلا . فنقول : العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصوراً وتصديقاً كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التى بينها وذلك ظاهر . وأما أنها مسائل إلهية فلأنها أحوال لا يحتاج إلى المادة فى الوجود فإن البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمها وتشخيصها ولكل ذلك غنى عن المادة . الرابع أن نفى الجزء الذى لا يتجزئ وتناهى الأبعاد من مسائل الطبيعى أما نفى الجزء فلأن عدم التركيب من اجزاء لا يتجزئ من أعراض الجسم الطبيعى ولأن تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة للاجزاء التى هى اجسام طبيعية عند الحكماء فإن الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم إلا إلى الاجسام ، وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزئ ويكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء وأما تناهى الأبعاد فلأن الأبعاد التناهية أعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر . ليقال : غاية ما فى هذا الباب ان التجزئة والتناهى من عوارض الجسم لكن لا يكفى هذا بل يجب مع ذلك أن يتبين أنه عارض له من جهة الحركة والسكون . لانا نقول : المواد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة إلى الفعل على ما أشار إليه الشيخ حيث قال : ونعنى بالحركة ههنا كل خروج من القوة إلى الفعل فى مادة فيبحث الطبيعى انما هو فى احوال يمرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضع ذلك استفراغك المباحث الطبيعية بحثاً بحثاً ، والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزئ او يتجزئ ومن تنهى الأبعاد أحدهما البحث من تنهى الجسم ولاتناهى فى الانقسام والصغر ، والاخر بحث عن تنهايه ولاتناهى فى العظم ، والتناهى ولاتناهى انما يمرضان الجسم من جهة المادة أما النهاية فيظهر مما سيجى . وأما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقاً بل عدم النهاية عما عن شأنه ان يكون متناهياً . فان قلت : لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من الاجزاء الطبيعية لا من جزيئاته لانها باعثة عن احوال لا يمرض الجسم الطبيعى الا من جهة المادة فنقول : نعم كذلك الا أن الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هى جهة الصحة والمرض اوجهة الشكل أو غير ذلك بخلاف علم الطب و علم الهيئة وغيرهما فانها ينظران الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا يتوقف الا على جهة الوجود لا على أن يصير موضوعاً طبيعياً أو رياضياً أو غليظاً وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الوجودات الخاصة . م

الغرض في المقصود نقول : الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعي^(١) والمعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض و

(١) قوله « الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعي » : الجسم مقول بالإشتراك على الأمرين : أحدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول ، وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ، وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق . وإنما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد لأن تلك الأبعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكره والاسطوانة ، وإن وجدت فيه كما في المربع فليست الجسمية بحسب تلك الأبعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك أنه يفرض فيه أبعاد معينة محدودة إلى نهايات وأطراف معينة فالجسمية ليست باعتبار تلك الأبعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها ، إنما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرص أبعاد مطلقة لا يتبدل أصلاً وإن تبدلت الأبعاد المعينة . وإيراد عبارة الامكان لأن مناطق الجسمية ليس فرض أبعاد بالفعل حتى يخرج الأجسام عن الجسمية بأن لا يفرض فيه الأبعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وإن لم يفرض فيه أصلاً .

فقوله يفرض فيه الأبعاد الثلاث إن أودبه أبعاد ثلاث مطلقة فالتعريف باللام مستدرك ، وإن أراد به الأبعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وإن استعملها في مواضع عديدة الامتنعة . إذا عرفت هذا فنقول : قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث كالفصل يخرج ما في الجواهر . وقيل قيد الثلاث احترازاً عن السطح فإنه يمكن أن يفرض بعدان متقاطعان لا الثلاث . ويرد عليه أن السطح خرج بالجواهر ، ويمكن أن يقال المتكلمون ذهبوا إلى أن الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقاط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وإن السطح عرض أريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير أنه جوهر فاحتز عن السطح بذلك القيد على التناول ، وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاث فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الأبعاد الثلاث الخط والسطح والزمان وليس المراد بالأبعاد الثلاث الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فإن التركيب يدل على أن الجسم التعليمي مشتمل على الأبعاد الثلاث ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لأن التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي وهذا خلف ؛ بل المراد الامتدادات في الجهات الثلاث فإن الجسم التعليمي وإن كان امتداداً واحداً سائراً في الجهات لكنه له باعتبار كل جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبار ثلاث في جهات ثلاث وإلى هذا أشار بعض أهل التحقيق بقوله ومن علامات الطبيعي أن يفرض فيه أبعاد ثلاث يعني الخطوط البتوهه لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل إما لازماً كما في الأفلاك أو غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وإنما لم يعرف الجسم الطبيعي بالأبعاد بهذا المعنى لأنها هي الكمية التي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لأن حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاث وتوضيحه أن حشوماً بين السطوح فإنه ينتهي في أي جهة بالسطح ولا شك أن الجسم الربيع مثلاً قد اشتل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى إن الوجود فيما بين السطوح امران أحدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فإنه لا مزيد على هذا التقرير . م

العمق ، وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة ، والمراد هيئتها هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعي ، وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور^(١) بوجهين أما أولاً فإن الجوهر ليس جنساً لما تحته وأحال يئانه على سائر كتبه ، وأما ثانياً فإن قابلية الأبعاد ليست فصلاً لأنها لو كانت وجودية لكانت عرضاً إذ هي نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها ، وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض . والجواب عن الأول أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر الموجود لافي موضوع ، وأبطل كونه جنساً . وهو لازم من لوازم

(١) قوله « وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور » اعلم أن اعتراض الامام اننا يرد لو كان ذلك التعريف حداً للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء : المشهور فيما بين القوم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس مناه أن الجسم ما يوجد فيه أبعاد ثلاث بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم أنه هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاث متقاطعة . هذه عبارته . ولا شك أن معنى الرسم لا يكون حداً ثم إن الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث أهم من أن يكون جسماً طبيعياً أو تعليمياً فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المبهية المركبة منهما اعتبارية لاحقيقية ، فلو كان هذا التعريف حداً يلزم أن يكون مبهية الجسم الطبيعي اعتبارية لاحقيقية وإنه محال وأى ذى قدم في العلم يزعم أن الجسمية الحقيقية إنما حقيقيتها يتحصل بحسب أبعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم أرادوا أن يميزوا تحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لأفراذه كما حققه بعض من نقلنا كلامه وأما الشارح فقد تصدى للباحثة على التناول ، وتقرير جوابه عن الأول أنه إننا أبطل جنسية الجوهر لأنه قال الجوهر هو الموجود لافي موضوع ، والموجود لافي موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنساً لكان واجب الوجود مركباً من الجنس والفصل وأنه محال . وهذا فاسد لأن الموجود لافي موضوع ليس بمبهية الجوهر بل لازم لها ، ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم ، وعن الثاني أن الفصل يجب أن يكون محمولاً بالمواطاة على المبهية المحدودة والقابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر فهو لا يكون فصلاً بل الفصل هو القابل للأبعاد وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد وفيه نظر : أما الجواب الأول فلأن الامام لم يحصر إبطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه أخر . منها أنه لو كان الجوهر جنساً لكان الأنواع التي تحته مشاركة فيه ومتايزة بفصول ، وتلك الفصول أن كانت أعماراً تقوم الجوهر بالمرض ، وإن كانت جواهر أندرجت تحت الجوهر فيحتاج إلى فصول أخر وليتسلسل . وجوابنا أننا لانسلم احتياج تلك الفصول إلى فصول آخر وإنما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الأنواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقر في صناعة المنطق . ومنها أننا إذا قلنا للجسم أنه جوهر فهناك أمور ثلاثة الاستثناء من الموضوع ، وكون مبهية علة لذلك الاستثناء ، والمبهية التي عرضت لها هذه العلية . فان فسرنا

الجوهر ، ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا . وعن الثاني أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلا وهي ليست بفصل لأنها لا تحمل على الجسم ؛ بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم ، وهو شيء ما من شأنه قبول الأبعاد . فظهر أنه في هذا التزييف مغالط . ثم أفاد أن الجسم إما أن يكون مؤلفاً ^(١) من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير ، وإما مفرداً ولا شك في أنه قابل للأقسام ، ولا يخلو إيمان أن يكون

الجوهرية بالأول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عديمين وخارجين عن المبهمة وكذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال أن يكون المشتركات في هذه العملية مختلفة في المبهمة مع أن أدنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم . ومنها ان المبهمة التي يقال عليها الجوهر اما أن يكون بسيطة او مركبة وأيا ما كان لا يكون الجوهر جنسا أما اذا كانت بسيطة فظاهر ، واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهرأ يتركب الجوهر من المرش ، وان كانت جواهرأ لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها . وجوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المبهيات أن لا يكون جنسا لها وهو واضح . وأما الجواب الثاني ففيه امور : الاول أن القابل للأبعاد لو كان فصلا لكان مبدؤه أعنى قابلية الأبعاد جزءاً للجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الإمام ، وبميادة اخرى القابل للأبعاد مأخوذ من قبول الأبعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكتاب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ من الضحك لا يقال : ليس المراد أن القابل فصل بل المراد أن مبدؤه القابل فصل أعنى ذات التي من شأنها قبول الأبعاد كما يقال الناطق فصل مع أن الفصل ليس هو الناطق بل مبدؤه وهو الجوهر الذي من شأنه النطق . لانا نقول : اولا هذا اعتراف بان القابل للأبعاد ليس بفصل . وهو المطلوب ، وثانياً الذات التي عن شأنها قبول الأبعاد وهو ذات الجسم أو هيولىه وأيا ما كان فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزؤه ، واما الهيولى فلانها ليست محدولة على الجسم . الثاني ان أوداد بقوله ان القابل للأبعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جدياً لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن الجسم ، وان أراد به أن ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس الحدود أو أفراده فهي ليست بفصول الثالث قوله اى شيء من شأنه الأبعاد الثلاثة ، الفصل هناك اما مفهوم الشيء . فليس كذلك لانه من الامور العامة ، او من شأنه قبول الأبعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الأبعاد عرض لا يكون مبدؤه ، للفصل . م

(١) قوله « ثم أفاد ان الجسم اما يكون مؤلفاً » لما تبين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم وهل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ، ومعلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع بامرين : أحدهما ايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح ، والاخر تمديد الاقوال الواقعة في البحث ، ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او اعادة و الصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ، ثم لما كان الجسم متواط على

جميع الإنقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه ، أولا يكون ، وعلى التقديرين فيما أن يكون متناهية ، أو غير متناهية . قال : فهمنا احتمالات أربعة أو لها كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزئ متناهية وهى ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من

الجسم المفرد والركب والنزاع ليس واقعا فى المركب بل فى المفرد حرره بذلك فاذال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى أعنى بسبب اشتراك اللفظى والتواطى ، ثم شرع فى تحرير الافعال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع . هذا هو الضبط . وفى حصر المذهب فى الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام : اذ الجسم إما أن يكون فيه اجزاء بالفعل أو بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل أصلا فاما أن يكون الاجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية والاول مذهب الشهرستانى ، والثانى مذهب الحكماء ، وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الاجزاء متمتعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت متمتعة الانقسام فلا يخلو اما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين ، أو لا تكون متناهية وهو مذهب النظام ، وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو اما أن يكون تلك الاجزاء اجساما صناعاً وهو مذهب ذى مقراطيس ، ولا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم ، فان من الناس من قال بتركيب الجسم من السطوح وتركيبها من الخطوط بالفعل فالجسم فى المذهب الاربعة فاسد ، فان مالا تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما أن لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل اولاً يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل . ويمكن التفصيص من هذا المقام بان القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون والقائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة منهم الاشاعة وهم القائلون بان المركب من جوهرين جسم ، وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفرد لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عرضياً فتركيب الجواهر على ستة فيكون خطأ ، ثم تركيب الخطوط فيكون سطوحاً ، ثم يتركب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً اذ لا يقول واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط وهى مقادير واعراض وذلك ظاهر ، واما مذهب ذى مقراطيس فهو ليس فى الجسم المفرد والكلام فى الجسم المفرد . نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط أعنى الذى لا ينقسم أصلاً الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام فى الملخص وفى الباحث الشرقي لكان مذهبه فيه مذهبا خامساً ، وورد السؤال عليه . فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان جميع الانقسامات حاصلة بالفعل ، وإما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذى مقراطيس ، واعلم أن معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل الانقسامات غير متناهية ليس أنه يمكن خروج تلك الاقسام الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد أنه من شأنه وفى قوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهى انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون إن البارى تعالى قادر على مقدرات غير متناهية مع أنهم أمالوا وجود الامور الغير المتناهية فليس يعتون به الا أن قدرته تعالى لا ينتهى إلى حد لا يكون قادراً عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام إلى الاجزاء . م

المحدثين ، وثانيها كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزئ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ، وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سمّاه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد ، ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبتّه . وأمّا الجسم المؤلّف فسيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى .

قال :

❖ (وهم وإشارة) ❖

قال الفاضل الشارح : إنّ الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ، وذلك لأنّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبّب باسم السبب مجازاً ، وقد مرّ أنّه يسمّى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة ، والفصل المشتمل على حكم يكفى في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه . ولمّا أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأوّل من المذكورة فعبر عنه بالوهم ، وعن إبطاله بالإشارة .

قوله :

❖ (ومن الناس من يظن^(١) أن كلّ جسم ذو مفصل) ❖

(١) قوله « ومن الناس من يظن » لما كان مذهب الشيخ أن الجسم ينقسم بانقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل فكان هذا المذهب متافياً لمذهبه فى كلا القامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا بدأ بإبطاله ، وتقدير مذهبهم أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا اتصال بينها فى الحقيقة وانما هو متصل فى العس واما فى الحقيقة فهو ذو أجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون إن الجسم متصل فى نفسه كما هو عند العس ينقسم إلى الاجزاء كيف ما بوود القسة . وهيئنا سؤالان الاول أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن إما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً ولانه ما اسند الظن الى نفسه ، واما من قبل اصحابه وهو أيضاً باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينأى الظن ، و جوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد هيئنا وقد مر فى المنطق . الثانى ان هؤلاء القوم لا يذهبون إلا الى أن الجسم مركب من أجزاء لا يتجزى نم مذهب هذا يستلزم أن يكون فى

فقوله «كل جسم ذو مفصل» قضية، والجسم هو الطبيعي المذكور، والمفصل هي المواضع التي يفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع بأعيانها عند مشبتي الجزء لا يمكن أن يفصل الجسم عندها، شبهها بمفاصل الحيوان وسمّاها باسمها .
قوله :

«تضمّ عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام، وزعموا أنّ تلك الأجزاء لا تقبل الإقسام لا كسرا، ولا قطعاً، ولا وهماً وفرضاً، وأنّ الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس»

أقول : ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة أولها أنّها ليست بأجسام ، والثاني أنّ الأجسام تتألف منها ، والثالث أنّها لا تقبل الإقسام أصلاً ، والرابع أنّ الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس . وهذه أحكام مسلّمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها تقريراً لمذهبهم ، والباقيّة تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع ، وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الأقسامات الممكنة وهي ثلاثة

الجسم مواضع يفصل عندها الاجسام وهي المفاصل فأخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد أن قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل ، وطريق البرهان وان كان على الشيخ تحقيق الحق بحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالتزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر ، وانما سلك طريق الجدل في أول الامر لوجهين : أما أولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقاورة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به . وأما ثانيا فلا رادة ازاله هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكم اذا ترقى مدارج الكمال التكيل والهداية الى سواء السبيل ، ولما كان هذا الاعتقاد انتش في ذهنهم انتقاشا ربما ينشع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدل و وضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان ، وقد كان دأب الحكماء ، في ماسلف اذا حاروا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشمول ابرائه التصيل ، ثم الغطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب ، ثم الجدل للاقناع والالزام ، وعند تمام استمداد التملع لتحقيق الحق اتتهجوا له مناهج الحق اعنى البراهين القاطعة ، ولما لم يكن للشعر والغطابة دخل في امثال هذا المطلوب بدء الشيخ بسلك طريق الجدل و وضع احكاما بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثنتان : الاول أن الجسم ينقسم الى أجزاء غير اجسام ، وبيان لزومه لدعويهم أنه لو انقسم الى أجزاء هي اجسام لا تنقسم الى أجزاء تنقسم وهو مغالط لما يدعون . الثاني أن تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر للزوم . وأما الذي لا يلزم

وذلك لأن الأجسام إما أن تقبل الإنفكاك والتشكّل بعسر كالأشياء الصلبة أو بسهولة كالأشياء اللينة، وإما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء. وقد ينقسم الأول بالكسر، والثاني بالقطع، والثالث بالوهم والفرض. والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أولاً، لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا ينتهى، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتتة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي. والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً، وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض. والأول أصح لأنه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب.

قوله :

فلاخران فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله وذهبوا. واورد الاول منها تقريراً لمذهبهم، والباقيين تمهيداً للنقض. فان قلت : لم خصم التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع أن الكل يفيد تقرير مذهبهم. فنقول : ان الكل وان كان يفيد التقرير إلا أن الاول لبعض التقرير دون النقض، والبواقي بالعكس، وهذا على طريقة ما يفعله ناقضوا الأوضاع، والوضع مطلوب الجدلي إما باطلاً أو ثباتاً، والجدلي إما نافي للوضع وهو السائل، وأما حافظه وهو المجيب واعتاده في تقرير وضعه على المشهورات واعتاد السائل على ما يسلمه، وكان عادة القدماء الجدليين أن اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هبهنا، وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله وهي ثلاثة بدل على أن أسباب القسمة منحصرة في الثلاثة إلا أنه جمل فيما يجيء اختلاف عرضين سبباً آخرأ فبين كلاميه منافاة، وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر أن قسمة الأشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر، وكذلك قسمة الأشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ قد على ذلك، فالفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه والقطع محتاج اليها، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انها يؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض، والفرق بينهما أن الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف أما ان الوهم يقف فلو جهين أحدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها، وثانيها انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية، ولانه لا تدرك الا الامور الحسية وهي متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة، واما أن العقل لا يقف فلانه يتناق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها فلا وقوف له في القسمة : م

*) ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك ^(١) لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره *)

أقول : هذا ابتداء شروعه في النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو إما أن لا يلاقي الطرفين أو يلاقيهما ، فإن لا فاهما فإمّا بالأسر أو لا بالأسر . فهذه أقسام ثلاثة ، والأول ينافي كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقة الأجزاء ، والثاني أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضي تداخل الأجزاء وهو محال في نفسه ، ومناقض للحكم الثاني ، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، والثالث يقتضي التجزئة ، والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً ، وهما أن لا يلاقي الطرفين أو يداخلهما لأن الخصم لم يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله « لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر » وقد تمت بذلك حجته على الخصم ، ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين أعني الأول والثاني فكان نقيضه

(١) قوله « ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك » هذا بيان لنقضهم ، وتقديره أن الجسم لو كان مركباً من أجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين إما أن يكون ملاقياً للطرفين أو لا يكون فإن لم يكن ملاقياً للطرفين يبطل حکمان من الأحكام : الأول الحكم الثاني وهو تأليف الجسم من الأجزاء لأنه ما لم يتلاق الأجزاء لم يتألف بالضرورة ، والثاني الحكم الرابع وهو أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس فإنه إذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس ، وإن كان ملاقياً للطرفين فإما أن يلاقيهما بالأسر أو لا بالأسر فإن لاقيهما بالأسر يتبطل ثلاثة أحكام : الأول حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر ، الثاني أن تألف الجسم منهما فإنه لو تألف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالأسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف وإليه أشار بقوله « ومناقض للحكم الثاني » ، الثالث أنها لا يقبل الانقسام لأن الملاقات بالأسر يقتضي الانقسام وإليه الإشارة بقوله : ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، وإن لم يلاقيهما بالأسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس أو الاتصال لأن أحد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئاً والآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسط . فتحرير كلام الشيخ أنه على تقدير أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب أن يكون الوسط ملاقياً للطرفين لا بالأسر إذ على ذلك التقدير أحد الأقسام الثلاثة لازم ، والقسم الأول والثاني منتفیان يساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزئة وعند هاتم النقض . ثم إنه حيث لم يفتح

قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلتقى من الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقة ومع الملاقة بالأسر ، ثم ترك الأول لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثاني بقوله « وأنه » ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره ، وإنما خصه بالذكر لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب ، وإنتمارجع إلى إثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لأنه لا يريد الإقتصار على نقض الحكم بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر فالواجب عليه أن يبطل جميع الإحتمالات وإن لم يذهب إليها ذاهب .

قوله :

« وأنه بحيث لوجود مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أوحيزهما أو ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من أن ينفذ فيه »

أقول : يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره أولاً باتحاد المكانين والحيزين . واعلم أن المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لأن المكان

بهذا القدر لما بين أن أمر الحكيم ليس هو الإلزام بل تحقيق الحق في نفس الامر وربما يبطل شيء بطريق الإلزام ولا يكون باطلاً في نفس الامر أراد أن يتدرج بعد الإلزام إلى سلوك طريق البرهان فرجع إلى إثبات القسم الثالث باطلان نقيضه ، ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالأسر يتضمن قسمين فإن عدم الملاقات لا بالأسر بان لا يكون ملاقة أصلاً ، أو بان يكون ملاقة بالأسر فإبطال النقيض لا يتم إلا بإبطال هذين القسمين لكن القسم الأول وهو عدم ملاقة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه ، وشرع في إبطال القسم الثاني وهو الملاقة بالأسر فوضع هذه المقدمة بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره » حتى يبرهن عليها . وفي دليل النقض أنظار : أحدها أنا لا نسلم أن القول بالملاقة بالأسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس ، وانما يلزم لو قلنا بوجود تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز أن يكون بعض الاجزاء متداخلاً وبعضها غير متداخلاً (وحيث لا يلزم اللازم الأول) ويتألف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، والترتيب ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط الداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب . وجوابه أن الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يخلو إما أن يكون بينها ملاقة أولاً فان لم يكن بينها ملاقة فلا تألف ، وإن كان ملاقة فاما أن تلاقى جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير

عندهم قريب من مفهومه الغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسريـر ، والإعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا . وأما الحيـز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لولم يشغله لكان خلاه كداخل الكوز للماء ، وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة هيـنا وكان المفهوم من المكان أو الحيـز المذكور معلوماً غير محتاج إلى البيان أشار إليه بقوله « مكانهما أو حيزهما أو ماشئت فسمه » ثلاثاً يناقش في العبارة ، والمعنى أن الطرف لوجود مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من أن ينفذ في الوسط .

قوله :

﴿ فيلقى غير مالمية ، ^(١) والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ﴾
أقول : أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير مالمية حال المماسه قبل النفوذ ،

المتداخلة بالاسر أولا ، والاوـل يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ، والثانى يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر . وثانيها أن القول باللاقاة لا بالاسر لا نسلم أنه يقتضى التجزئة فان غاية ما فى ذلك تباير الجهات والاطراف وتباير الجهات لا يستلزم التباير فى الذات . وجوابه أن الشئ إذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات ، وأقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى ، و أيضا الوجهان والطرفان إذا كانا متلاقيين لم يكن الاوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شأنه أن ينقسم بالضرورة . وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فيتباير جهاتها واطرافها مع عدم التباير فى الذات وكذلك مركز الدائرة المعاذى لساير اجزائها يختلف بحسب اختلاف المجازيات مع اتعاده . والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدى ، خط ومنتهى آخر لا يعنى ان له طرفين أحدهما مبدى ، خط والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدى ، خط ، وباعتبار آخر انه منتهى آخر . م (١) قوله « فيلقى غير مالمية » الطرف اوداخل الوسط لكن للطرف حالان حال المماسه وحال النفوذ وهو يلاقى شيئا من الوسط فى حال المماسه وشيئا آخر آمنه فى حال النفوذ فاداد بيان المفارقة بين الشئيين من الجانبين فقال الشئ الـلاقى من الوسط حال نفوذ الطرف يتباير الشئ الـلاقى من الوسط حال المماسه وإليه الإشارة بقوله « فيلقى غير مالمية » وبالعكس وإليه الإشارة بقوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام : إن للطرف حالات ثلاث المماسه والنفوذ وتام المداخلة وهو تلاقى شيئا من الوسط حال المماسه ، وشيئا آخر حال النفوذ ، وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالـلاقى من الوسط حال النفوذ غير الـلاقى

والقدر الذى لقيه حال المماسّة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخله ، والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فإنّه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ، ويمكن أن يفهم من قوله « فيلقى غير مالمقيه » أنّه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخله غير مالمقيه حال المماسّة قبل النفوذ ، والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير مالمقيه عند تمام المداخله وهو اللقاء المتوهم للمداخله وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام . والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثمّ طعن فيه بأنّ هذا البيان إقناعي^(١) لا برهانيّ وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ الذى هو حركة ما أوّل وهو حال المماسّة ، ووسط وهو الحال الذى بعد المماسّة وقبل تمام المداخله ، وآخر وهو حال تمام المداخله .

منه حال المماسّة وهو معنى قوله « غير مالمقيه » والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخله وهو المراد من قوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة أقسام ، ونحن نقول الذى ذكره الشيخ مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه أن يقال الطرف يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ، وأما أن هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وإن كان صحيحا إلا أنه حشولا دخل له فى الاستدلال أصلا ، والاولى أن يعمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره أن الطرف لو داخل الوسط فلا بد أن يتغذيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف أما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ضرورة أنه لاقى من الوسط حال المماسّة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر ، وأما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لقى الوسط حال المماسّة غير مالمقيه حال المداخله فان الطرف انما يلقى الوسط حال المماسّة بشئ. وحال المداخله بشئ آخر وهو مستلزم لانقسام الطرف م

(١) قوله « ثم طعن فيه بان هذا البيان إقناعي » أقول : الإقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ، ولما كان من المشهورات أن كل حركة لابد لها من أول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهى حركة جزء فى جزء مشتملا على الحالات الثلاث مبنى على المشهور ، لكن وبما ينشع ذلك فيقال لم لا يجوز أن يكون نفوذ الجزء فى الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان حال المماسّة وحال الدخول ، وإنما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى تكون له حال المداخله وحال تمامها وظاهره انه ليس كذلك . فقال الشارح : إن هذا دليل مغالطى لان فيه مصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة أحوال ثلاث وانما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة أعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة ، وانما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة ، واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة ، وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة ، وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لا يتجزى موقوفاً على نفيه وانه

وهذا إنما يصحّ على رأى نفاة الجزء، وهو أن تكون الحركة متّصلة في ذاتها قابلة للإقسامات وإثباته مبنيّ على نفي الجزء ولا يصحّ على رأى مثبتيه فإن المتحرّك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحق بأخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون إقناعياً بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب .

قوله :

✽ (واللقاء المتوهم للمداخلة بوجوب أن يكون ملاقى الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقة الوسط له ، وأن لا يتميز في الوضع إذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط و طرف ولا ازدياد حجم فإن كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالأمر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى) ✽

مصادرة على المطاوب . وهي هنا اشكالات : الاول أن اعتراض الشارح على الامام لا يرد لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلاث حالات بل قال الجزء، الثاني أنه ثلاث حالات ، وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء والوسط والاخر . الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضاً فانه صرح بان للحركة مبدأ و منتهى اذا كانت قابلة للقسمه متصله في ذاتها ، وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء، حاليتين احدهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسه الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضى أن يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة و هو باطل . الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصله واحدة لا بد له من بيان ، والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصله واحدة فلا يخلو اما ان لا يقبل القسمه اصلاً وهو محال لان ثبوت الاحوال الثلاث يدل على الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل وبالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فنعين أن يكون الحركة قابلة للانقسام غير مشتمله على الاجزاء بالفعل فيكون متصله في ذاتها وهو المطلوب . واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر . الرابع ان الاقناعى يطلق على الخطابى كما ذكر ، ويطلق على القنع فى بادى النظر ، والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعى بما ذكر ، و لعل مراد الامام هو الثاني فلا ينافى كونه اقناعياً لاشتتاله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح أن يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو أولى وبالقبول أخرى . م

أقول: أي المداخلة التامة يقتضى أن يكون الطرف ^(١) الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل إتياء فإتياء متلاقيان بالأسر وحيتنذير ترفع الإمتياز في الوضع بين المتداخلين ، والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية و ذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما تكون بعينها إشارة إلى الآخر إذ لا فراغ عن لقائه ، وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ، ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضاً ، فإن كان شيء من ذلك أي إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقة بالأسر وحيتنذير يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء . والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً ، وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء ^(٢) يستلزم القول بأحد ثلاثة

(١) قوله « أي المداخلة يقتضى أن يكون الطرف » المداخلة توجب أن يكون الطرفان متلاقيين وأن لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف إذ لا فراغ للوسط عن ملاقة الطرف أي ليس شيء من الوسط خالياً عن الطرف بل هو بكلية مشغول بالطرف فيلزم أمران : أحدهما أن لا يكون ترتيب ولا وسط وهو ما يناقض الحكم الرابع ، وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو يناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الأمرين أنه إن كان شيء منها واقعا لم يكن الملاقة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر أن القول بالملاقة يناقض الأحكام الثلاثة ، أما أنه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره أولاً من أنه يستلزم تجزئة الجزء ، وأما أنه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا . هذا محصل كلام الشارح . وفيه نظر من وجوه : أحدها أن الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال ذلك . وثانيها أن هذا الكلام كما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال فيما سبق أن مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها أن قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتام الدليل ودونه والصواب أن يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل ، أو جواب لسؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لا نسلم أن المداخلة تستلزم أن يكون للطرف حالان أو أحوال وإنما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء مغلوقة على التداخل فلم لا يجوز أن يكون الأجزاء من ابتداء القطرة متداخلة فلاتمة حركة . فاجاب بأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفاً منها وأنه محال ، ثم لما بطل المداخلة وجع إلى اثبات المطلوب فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن . م

(٢) قوله « وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء » فيه مساهلة لأن الانقسام باعتبار امتناع الملاقة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فإن الملاقة إما أن يكون متممة أو ممكنة فإن كانت ممكنة فاما أن تكون واقعة أو لا تكون فإن كانت واقعة فاما بالكل أو ببعض فهذه أقسام أربعة ، وطريق القسمة إلى الثلاثة

أشياء، إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض . وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : امتناع تألف الأجسام منها ، أو عدم امتيازها فى الوضع ، أو تجزئتها . وهذه محال . فالقول بها محال . فهذا تقرير هذه الحججة ، والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتة الأجزاء معارضة لها وهي أن الحركة موجودة غير قارة وينقسم إلى ماضى و

باعتبار وجود الملاقات وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقتراني واستثنائي فانه لو تألف الجسم من الاجزاء ، يلزم احد الامور الثلاثة الاول ، وكلما تحقق أحدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو كان تألف الجسم من الاجزاء ، تحقق احد الامور الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء . وهو المطلوب . واما المعارضة فتحريرها أن يقال الحركة موجودة فى الحال فيوجد الجزء الذى لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها إما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبل ليستا موجودتين فلولم توجد فى الحال لم تكن موجودة مطلقا هذا خلف . واما الثانى فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزاها معاً فلا تكون موجودة بجميع اجزاها فما بها يقطع من المساواة لا يكون منقسماً والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسماً فهذا محال . وسببين عند تحقيق اتصال المقادير أن الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضى والمستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة فى الحال ولا يلزم أن لا تكون موجودة قطعاً اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبل غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة قطعاً فهو ممنوع ، وان اريد به انها غير موجودة فى الحال مسلم لكن لا يلزم أن يكون معدومة مطلقاً لوجودها فى الزمان الماضى والمستقبل . لا يقال : الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما . لانا نقول : الاستفاسا وعائد فان عنيتم انهما غير موجودين فى الان فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ، وإن عنيتم انهما غير موجودين فى حد انفسهما فممنوع . لا يقال مطلق الوجود منحصر فى الانقسام الثلاثة اما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال ، و الزمان الماضى كما لم يوجد فى الزمان المستقبل ولا فى الان لم يوجد فى الزمان الماضى والا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر إن غايره أو يكون الشيء ظرفاً لنفسه أن اتعده واذ لم يوجد الزمان فى شيء من تلك الانقسام لم يوجد أصلاً فان الكلى إذا انحصرت فى جزئيات وانتفى تلك الجزئيات بأسرها انتفى ذلك الكلى قطعاً . لانا نقول : الزمانى لولم يوجد فى أحد الازمنة وجب أن لا يكون موجوداً بخلاف الزمان فإنه ليس بزمانى بل هو موجود فى حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجوداً لكان فى مكان آخر وهلم جرا و تبريز مثلاً اما موجود فى تبريز او فى بغداد و ليس كذلك بل المكان له وجود فى حد ذاته ولا وجود له فى مكان فان قلت : الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان ماضياً والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلولم يكن للحركة حضور لم تكن ماضية ولا مستقبلية وهذا لا يتدفع بما ذكرتم . فنقول السؤال عائد لانه ان عني بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضراً فى الحال والمستقبل ما ستحضر فى الحال ويتجدد

إلى ما يستقبل وهما غير موجودين ، وإلى ما في الحال ، ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
و هو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قارٍ فإذ لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع
المتحرك من المسافة وإلا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو إذن جزء لا يتجزئ وينحل
هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسياتي إن شاء الله تعالى .
قوله :

﴿وهم وإشارة﴾

﴿ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف^(١) ولكن من أجزاء غير متناهية﴾

فهو ممنوع ، وإن عني به أن الحركة الباضية ما وجد في الزمان الباضى والمستقبل ما يوجد في
الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه أنه لولم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة
ماضية ولا مستقبلية . وفي هذا الجواب ضف لا نعلم بالضرورة أن الحركة موجودة في الزمان
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهو غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها . و
الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و أن كان
هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء . و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة
وهو ممنوع ٢

(١) قوله « وهم وإشارة » . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف الإشارة هيها مستدركة لأن
مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق
كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب أن يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق و ان كفى
في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل اجتأنف لنفي هذا الوهم حجة
فلهذا عبر عنه بالإشارة والمعدة هيها أن هؤلاء لا يمتزفون بتركب الجسم من أجزاء لا يتجزئ بل
يعيلونه صريحا لكن لما لمزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى منهم انهم ذاهبون اليه بطريق الإلزام
قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا يتجزئ غير متناهية للجسم فقد دفعهم إلى هذا
القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ وذلك لانهم لما أحالوا ذلك كان عندهم ان الجسم
ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعدوا أن الانقسام لا
يكون الا الى الانقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا إلى اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا
هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها و حكموا بان الجسم
ينقسم انقسامات لا ينهائى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل و حكموا باشتغال الجسم على ما لا ينهائى
من الاجزاء صريحا . فان قلت : لا يلزم من نفي الجزء أن يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز
انتفاء الجزء و تنهائى الاجسام في قبول الانقسام كالشهرستاني . فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير
معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعمده من مذاهب المسئلة . ثم انهم لما ذهبوا إلى وجود كثرة في الجسم
ولاشك أن الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم بالفعل فيكون الجسم
مشتملا على أشياء لا ينقسم بالفعل إن قلت : هب أن الاحاد من حيث انها آحاد لا ينقسم الا انه

أقول : يريد إبطال الإحتمال الثاني المنسوب إلى النظام وغيره من الإحتمالات الأربعة المذكورة ، وهؤلاء لمّا وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لا تنتهى لكنّهم لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنتهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشماله على ما لا ينتهى من الأجزاء صريحاً ، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ، ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم ، وأنّ الكثرة إنّما تتألف من الآحاد ، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم . فإذن قد تحصّل من أقوالهم مقدّمتان : هما أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة ، وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنّه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة ، وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزّى ، وقد لزمهم وإن لم يصريحوا به إلّا أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا ينتهى فهو هؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التّأليف ولكن من أجزاء غير متناهية . قيل وقد تناظر الفريقان^(١) فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب هذا المذهب وجوب

لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل أصلاً اجزاء انها لا ينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول : متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً . واما القياس الذي وضحه الشارح ففيه مساهله لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين : أحدهما أن كلّ ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن أن يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزّى ، والاخر أن كلّ جسم فهو مشتمل على أشياء غير منقسمة و كلّ مشتمل على أشياء غير منقسمة فهو مشتمل على أشياء منقسمة الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء منقسمة الانقسام وهي الاجزاء التي لا يتجزّى م

(١) قوله «وقد تناظر الفريقان» الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم أن لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف حينئذ على قطع اجزائها الغير المنتهية وقطع الاجزاء الغير المنتهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه . أجاب عنه الفريق الثاني باننا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها

وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطرفة ، ولما ألزمهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جزواً وتداخل الأجزاء . ولما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحي عند الحركة . فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفكك الرحي على ما هو المشهور .

الغير المتناهية وانما يكون كذلك لولم تكن للمتحرك طرفة من جزء إلى جزء وترك للاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطرفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتلمان على اجزاء غير متناهية وإن كانا محدودين فلا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به ، وايضاً لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ، ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتجزى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التأليف موجب لازدياد العجم . اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرحي اذا تحرك جزءاً واحداً امتنع أن يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً او اكثر والالكان الطوق الصغير مثلاً او ازيد فلا بد أن يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى . فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءاً الا انه يسكن وبما يتحرك الطوق الكبير جزءاً آخراً ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً . فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك أجزاء الرحي . واعلم أن هذه الرواية مأخوذة من الشفاء والانسب بما فيه أن يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من أجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل . بيان العلازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة إذا بلغت إلى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقع الا بعركات غير متناهية فيستحيل أن تبلغ النهاية فلما أوردوا واضحة بينة المقدمات أخذوا يضربون لذلك مثلاً من حاك حكي انى رايت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من أجزاء لا يتجزى لا تتناهى . وعندى أن خصوصية البطيء ملقاة ايضاً لان الواقف ايضاً يجب أن لا يلحقه السريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب . ومن قال قال انى لحظت في بعض مطاردات النظر ذرة تسير عليها بقلة وهي لا تنفرغ عن قطعها

قوله :

*) (ولا يعلم أنّ كلّ كثرة كانت متناهية أو غير متناهية فإنّ الواحد والمتناهي موجودان فيها) *

أقول : قال الفاضل الشارح : إنّ الكثرة تقع بالإشتراك على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلّة ما وكثرة ما ، والأولى من مقولة الكمّ ، والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها . أمّا المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة لأنّ الكثرة تقع على المجردات أيضاً ، وإن أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة حقيقة لأنّه لا يكون موجوداً في الإثنين إذ لا عدد أقلّ منه لكنّه يكون موجوداً في كلّ كثرة إضافية لأنّ الإثنين ليس بكثرة إضافية فإذن ينبغي أن يحمل الكثرة على الإضافية حتى يستقيم الكلام .
أقول : هذه مؤاخذه لفظيّة ^(١) قليلة الفائدة إذ المقصود واضح .

قوله :

*) (فإذا كان كلّ متناه يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد

البتة لأنها مركبة مما لا يتناهي والمثل الأول للقدماء ، والثاني للتأخرين . وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء ، وشاعة أولئك فالتجّوا إلى القول بالطرفة وهي أن يتحرك الجسم حدّاً من المسافة و يحصل في حدّ آخر من غير ملاقة الوسط ومجاذاته فأورد الأولون لذلك مثلاً وهي أن الدائرة العظيمة في الرمح والصغيرة القريبة إلى المركز إذا تحركتا فلو كان حركتهما متساويين حتى أن العظيمة إذا قطعت جزءاً فقطع الصغيرة أيضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة ومحال أيضاً أن يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرمح متصل ملتزم ببعضه ببعض فتبين أن الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع أن العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها إما عدداً أو مقداراً حتى يحصل في بعد أكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدّى الآخرون للالزام بما الزمهم وكانوا يستشنعون القول بالطرفة فاضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بأن الرمح تنفك أجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء في أثناء حركته ليتمكن للسريع لحوقه وبالجملة أحدهما وقع في شناعة الطرفة والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير أفيده أحسن .

(١) قوله : هذه مؤاخذه لفظيّة ، لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم لأن الامام إنما مهد تلك التقديمات لبيان مراد الشيخ وليس حاصل كلامه إلا أن المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجوداً في كلّ كثرة يوجد ، ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد أيضاً في كلّ كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الإضافية وبالتناهي المتناهي في العدد ، وليس هذا مؤاخذه

لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد) (١)
أقول : تقريره كل عدد متناه من الكثرة (١) إذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو إما أن لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد ، أو يكون . و هذا قد قسمنا والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لأن الحجم لا يزداد به ، ثم قال « بل عسى العدد » أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . و لم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح : وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد و إن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد أيضاً لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الإمتياز بينهما بنفس الحجمية أو بشيء من لوازمها إذ لا يختلف الحجم ، ولا بشيء من العوارض لأنها متساوية النسبة إلى جميعها وإذا امتياز أصلاً فلا تعدد إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان لم يجزم بالنفي والإثبات بل بنى الأمر على التجوز

على الشيخ . فنقول : بلى أخذ عليه وتقرير المؤاخذه أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنتين فإنه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيه المتناهي . اللهم الا أن يعمل الكثرة على الإضافية فحينئذ يتدفع المؤاخذه . هذا ما ذكره في شرحه . فأجاب عنه الشارح بأن المقصود واضح ولا يستراب في أن المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم و هي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجوداً فيها ، وإنما قال متناهية أو غير متناهية لأنه سيعتبر جسماً من أجزاء متناهية هي ثمانية أجزاء حتى يكون جسماً في كل جهة . فقال كل كثرة يتحصل منها الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها أما الواحد فظاهر ، وأما المتناهي فلأن أقل ما يتحصل منه الجسم هي ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهي موجود فيه . واعلم أن المقدمة القائلة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتسامه بدونها . م

(١) قوله « تقريره كل عدد متناه من الكثرة » لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية ، فالكثرة المتناهية فيه إما أن لا يكون جسماً أزيد من حجم الواحد أو يكون والاول باطل والا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار ، وللنظام أن يمنع بطلان التالي لتجوزته التداخل ، وتحرير المنع أن يقال إن أريد بقولكم التأليف لا يكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى أنه يلزم أن يكون كل تأليف لا يكون مفيداً لمقدار سواء كان ذلك التأليف من أجزاء متناهية أو غير متناهية فلانسلم اللازمة ، ومن البين أنه لا يلزم من عدم الازدياد حجم المجموع المتناهي على المقدار الواحد أن

وأقول : عدم الإمتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الإمتياز بالعوارض فإنّ النقط التى هى أطراف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز فى الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعدّدة بتلك الإعتبارات ، والحقّ فى ذلك أنّ التعدّد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقلياً ، وقد يكون وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى من العقلى فيرتفع التعدّد الوضعى دون العقلى ، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدّد على سبيل التجويز .

قوله :

*(وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ، وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتّى كان حجم في كل جهة فكان جسم) *
أقول : هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية

لا يكون كل تأليف مفيداً . وإن أريد به الجزئية فاللزمة مسلمة لكن ننسّق انتفاء التالى بل بعض التأليف عند النظام ليس مفيد الإزدياد الحجم . وجوابه أن الشيخ أبطل التداخل فى نفس الامر فمعنى الكلام أنه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم أن لا يكون بعض التأليف مفيداً لإزدياد الحجم لكن التالى باطل وإلا لكانت الأجزاء متداخلة و التداخل محال على ما مر . وإنما قال بل عسى العدد لأنه ربما يقع فى الظن أن الأجزاء وإن تداخلت واتحدت فى المقدار إلا أنها متعددة بحسب ذواتها ، وفى التحقيق ليس مفيداً أى ليس مفيد التأليف زيادة العدد أيضاً لأن الأجزاء حينئذ يتحد فى الوضع لاتحادها فى العيز فلا تمايز بينها فى نفس الحجية لتساويها فى نفس الحجية ، ولا فى لوازمها لأن التساوى فى الملزوم يوجب التساوى فى اللوازم ، ولا فى عوارضها لأن الأجزاء لما كانت متداخلة متعددة فى الوضع فلاشئ يفرض عارضا لواحد منها إلا ونسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بينها نسبه إلى الجزء الآخر فلا تمايز بينها أصلاً فلا تعدد ، واعتراض عليه الشارح بأننا لنسلم أن تلك الأجزاء إذا تداخلت واتحدت فى الوضع لم يتميز بحسب العوارض فإن من الجائز أن يكون أحدها معروضا لعارض بجهة وحيثية ، والآخر لآخر باخرى ويقع الإمتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين . ولأترى أن قطراً من الدائرة إذا قاطع قطراً آخراً حدث نقطة للتقاطع فى المركز ، ثم إذا قاطعها قطر آخر حدث نقطتان آخرتان وهكذا فهذه النقطة التى هى أطراف انصاف الإقطار مجتمعة عند المركز متعددة فى الوضع ممتاز كل منهما عن الأخرى بحسب العوارض ضرورة أن نقطة منها محاذية لقطر وأخرى لآخر . لا يقال : لا نسلم أن ههنا نقطاً متعددة بل الانصاف كلها يتقاطع على المركز الذى هو نقطة واحدة هى فصل المشترك بين سائر الخطوط ، واختلاف الإضافات مع وحدة الشئ ممكن لانا نقول : هذا الكلام على سند المنع فإن ذلك المثال ربما أوردته لتوضيح المنع لا النقص ، وأيضاً أو فرضنا أن ثم نقطة واحدة يختلف عوارضها ، فلما جاز

جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً وقوله «حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم» أي حصل حجم في كل جهة فعصل جسم . وإنما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات الثلاث . والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله . قال الفاضل الشارح : ينبغي أن تضمّر في المتن لفظة وذلك أن يقال وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ ، أوحذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها . أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج لأن الهاء في قوله «وأمكنت الإضافات بينها» لا يعود إلى الكثرة بل يعود إلى الأحاد التي يعود إليها الضمير في قوله «منها» والتأليف بين الأحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات لا أن يفرض أو لا تأليف للكثرة الأولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، وكان الفاضل الشارح فسّر الإضافة بالنسبة و فهم من إمكان الإضافات إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى

اختلاف العوارض مع وحدة الشيء ، فبالأولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض . لا يقال : لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وحينئذ يندفع النبح بأسره لأن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء يعرض أحداً للأجزاء في الخارج فهو عارض للآخر ، وكل جهة لأحدها في الخارج يكون جهة للآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه . لا نأقول : لا نسلم أن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب أنها تكون متعددة في العوارض الوضعية أي المتعلقة بالإشارة الحسية لكن لا يلزم منه أن يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية أي غير الوضعية ، وإلى هذا أشار بقوله «والحق في ذلك الخ» وإذ قد بطل أن حجم العدد المتناهي لا يكون أزيد من حجم الواحد ظهر أن يكون الحجم يزود بحسب ازدياد الأجزاء ولا شك أنه يمكن أن ينضم الأجزاء بعضها إلى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم ، وإنما حصل أولاً حجم في الجهات الثلاث ثم حصل جسم لأن الجسم لا يطلق إلا على ما له الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم . وظن الإمام أن الضمير في بينها راجع إلى الكثرة و لفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقدير غيرها بأن يقال : وأمكنت الإضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فإن التقدير أن الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد ، و

كان حجم في كل جهة فإن النسبة إنما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها . والأصوب أن يفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه . واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه ^(١) في مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لايتناهي ، وذلك لأن الجسم الذى ألفه قد تألف مما يتناهي ؛ لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أن الأجسام المنتهية المقادير لا تتألف مما لايتناهي أصلا .

قوله :

❦ كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر ❦

أقول : هذا تالٍ لقوله « إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الإصافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم »

أقل ما فيه أن يحصل منه حجم في جهة فإذا اضيف إليه كثرة أخرى يحصل حجم في جهتين ، ثم إذا اضيف إليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة حصل حجم في كل جهة فيكون جسما . فهذا العمل وإن كان صحيحا إلا أنه يحوج الى تقدير لفظة غيرها و يشمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفى فيه انضمام أربعة أجزاء على ماذهب إليه بعض من حقق من المتكلمين ، وإذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام عن شوبى التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الإضافة النسبة حتى يكون المعنى وأمكنك النسب بين الجسم المنتهى الاجزاء والجسم الغير المنتهى الاجزاء . وهو بعيد عن العوالب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المنتهى الاجزاء بعد لم يحصل والعامل أن الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب ، وان عاد الى الكثرة فاما أن يراد به الجسم المنتهى الاجزاء ، أو يراد به الكثرة المنتهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المنتهى الاجزاء حتى يكون معنى الإضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المنتهى الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين ، وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المنتهى الاجزاء امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار ، واستدراكه أولى . م (١) قوله « و اعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه » لانه لما حصل جسم المنتهى الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المنتهية ، و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائمة لا شيء من الجسم بتألف من الاجزاء الغير المنتهية لا يقال هذا الجسم سناهى و الكلام فى الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع . لانا نقول : لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات فيكون الجسم المنتهى الاجزاء موجودا فى الطبيعة . م

والجميع متصلة شرطية ، وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله « فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الذى أحاده » إلى قوله « متناهى القدر » قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية أخرى هي قوله « كان نسبة حجمه » إلى قوله « نسبة متناهى القدر » و لفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدّم المذكور ، والأظهر ما ذكرناه ^(١) . وتقرير الكلام أن يقال إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهى القدر إلى شيء متناهى القدر . واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية وبين سائر الأجسام إلا بعد أن صيّر جسمها وذلك لأن النسبة لاتقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا .

قوله :

« لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الأحاد المتناهية إلى الأحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال »

أقول : هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به إنتاج نقيض المقدّم

(١) قوله « ولا يظهر ما ذكرناه » وذلك لوجهين أحدهما أن كان في قوله فكان جسم ماض بغير قد ، والأجزاء إذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء . وثانيهما أن اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي ، وأما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين وهو أنه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهى الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعاها . غاية ما في الباب أن المشاهدة دلت على أن نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ، وأما أن ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم أن يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد فلاشك أنه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهو نسبة متناه الى غير متناه ، والاغرب أن يقال : كان في قوله كان جسم تامه ، وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة ، والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث يلزم أن يحصل جسم متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير ، والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت وكيت في نفس

صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى إما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه ، والثاني باطل لأنه لا يفيد زيادة المقدار ، والأول أيضاً باطل لأنه لو كان حقاً لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه إلى متناه لكنّها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال . فليس الأول حقاً . وإذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أليس إذا أوجب النظر ^(١) أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه

الامر من اللوازم . فان قيل : لاجابة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي أن يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزائه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه . اجاب بأن النسبة هي احد المقدارين من الاجزاء ، وإذا قلنا أى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك فانما يصح إذا كانا من نوع واحد وكان أى المنسوب إذا ضم اليه أمثاله يصير مثلاً للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن أن ينسب الى الخطوط ، ولا الخط الى السطح ، ولا السطح الى الجسم ، فان الجسم ليس حاصلًا من اجتماع السطح ، ولا السطح من اجتماع الخطوط ، ولا الخط من اجتماع النقط ، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسماً ولذلك حصل الجسم أولاً ثم نسبته . وفيه نظر : لان الجسم لو كان متألّفاً من الاجزاء . و كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء . فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث أو الربع أو غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً ، ولعل القائمة اتمام العجة به كما ذكر . وأما قوله هذا استثناء ، نقض التالى فليس معناه أن نفس الاستثناء . بل الرداد أنه يفيد الاستثناء أو يستلزمه اطلاقاً لاسم اللازم على على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب أن لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقض التالى لكن استثناءه انما يصح لو كان هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جملة تالياً كما سبقت الإشارة اليه . م

(١) قوله « أليس إذا أوجب النظر » أراد التنبية على أن الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل امامتناهية أو غير متناهية ، وهذا باطلان بالنظرين السابقين . فان قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز

ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتناهه مفاصل) *

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد ، بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام ، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل . وسماه تنبيهاً لعدم الإحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم ، وإنما أورد القضية الأولى مهمة وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً ، ولم يقل كل جسم لأن الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أن الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهي فقط ، ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر لجواز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ، ولم يحكم أيضاً جزئياً لثلايوهم كذب الكلية فأهملها ، وسيصير الحكم بعد بيان امتناع

أن يكون له مفاصل إلى ما يقبل الانفصال فلا يلزم أن يكون متصل في نفسه . فنقول : المطلوب في هذا الفصل أن بعض الأجسام متصل في نفسه على ما أشار إليه الشيخ بقوله فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتناهه مفاصل وهذه الجزئية لازمة لأن الجسم المفرد متصل في نفسه وإلا لكان له مفاصل إلى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل إلى ما ينفصل لكان جسماً مركباً لا مفرداً هذا خلف . قال الشارح : لما ثبت أن الجسم يتمتع أن يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فأجزائه إن لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى ، وإن قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة . والقدر خلافه ، وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصل في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلاً ، أو يكون شيء من الانقسامات حاصل لذلك الانقسام لا يكون إلى ما لا يقبل الانقسام بل إلى ما يقبل وهو الجسم المتصل فثبت أن بعض الأجسام متصل في نفسه غير منقسم . واعلم أن هذا البحث إنما يظهر إذا اعتبرنا مطلق الجسم ، وأما إذا اعتبرنا الجسم المفرد فالإلزام أن كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه . وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد أمكن له أن يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى ثبت أن لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول إلى نفى الكل عن نفى كل واحد ، وإلى إثبات الجزئية عن إثبات الكلية . ثم إن الشيخ أو ردني في هذا الفصل مقدمتين : أحدهما أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل والأولى مهمة ، والثانية جزئية واعتبر في الأولى

وجود جسم غير متناهي القدر كلياً . قال الفاضل الشارح : إنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون . وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ممتنع أن يكون ، ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الأولى بالإمتناع . وفي الثانية بالإمكان العام . أقول : إنه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً ؛ بل قال لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التي لا تنجز ، وبدل عليه قوله « إلى ما لا ينفصل » وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضاً يجب أن لا يكون . والصواب أن يقول : إنه لما قال في الفصل الثاني « ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف » فكأنه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ، ثم لما أبطله أورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنه لا يجوز ، ولما قال في الفصل الأول « ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفصل » أي يزعم أنه يجب ، فلما أبطله أورد ههنا نقيضه وهو الحكم بأنه لا يجب وبالجملة فالقضية الأولى مهمة كما مر ، و الثانية جزئية لأن قوله « ليس يجب أن يكون لكل جسم » في قوة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ، ولذلك جعل اللازم منهما جزئياً وهو قوله « فقد أوجب إمكان وجود جسم » وذلك يكفي بحسب غرضه ههنا .

لا يجوز ان يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون ، و اورد المطلوب جزئيا و اعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها . قال الامام : انا ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون ، واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر ، واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون . وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية اما لم يمتنع او كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل . واما ان القضية الثانية جزئية فلا نه لما أبطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية . واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لا هبل احد مقدمته وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشمل على اجزاء غير متناهية و ان بعض الجسم لا يشمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشمل على اجزاء غير متناهية لا يشمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفصل وفيه نظر لان المهمة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً وهو أن امتناع حصول الانقسامات التي لاتنتهي بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم . وأجاب عنه بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاماً ، وأيضاً إن كان خاصاً فقله صحيح ، وذلك لأن الممتنع هو حصول [جميع] الانقسامات أما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فإذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفصل إلا لما نعتج خارجي كالفلك . أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً عن الأجزاء لم يمكن كونه غير مركب ولذلك ذكر الإمكان قوله :

(بل هو في نفسه كما هو عند الحسن)

الحسن يحكم باتصال الجسم ، وإثبات المفصل على ما ذهب إليه الفريقان أمر عقلي غير محسوس فليمتنع بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً في نفس الأمر كما هو عند الحسن .

وأما اعتبار الإمكان في المطلوب فذكر الإمام عليه سؤالاً تقريره أنه لما ثبت أن الجسم ليس يتركب من أجزاء لا تنجزى ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الغير المنتهية ، ولما ثبت أن الجسم ليس تتألف من أجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل ، وحينئذ لا بد أن يكون بعض الأجسام عديم المفصل لأن كل جسم فرض فاما أن لا يكون منقسماً بالفعل أو يكون منقسماً وإياً ما كان يصدق الجزئية أما على التقدير الأول فظاهر وإما على التقدير الثاني فلأن انقسامه إما أن ينتهي إلى جزء لا ينقسم بالفعل أولاً ينتهي فإن لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المنتهية بالفعل وهو محال وإن انتهى إلى جزء لا ينقسم بالفعل فاما أن لا يكون قابلاً للانقسام وهو أيضاً محال واللام يمكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المنتهية وإما أن لا يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم العديم المفصل . فقد بان أنه إذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المنتهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفصل فلم قال أوجب إمكان وجود جسم . وأجاب أولاً بأنه يجوز أن يكون المراد بالإمكان العام وهو لا ينافي في الوجوب وثانياً بأن الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المنتهية وأما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب أن يكون عديم المفصل بل يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون اللهم إنا نعتج خارجي وشئ من هذين الجوابين لا يصلح أن يكون جواباً لسؤال السائل فإنه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضائه على الإمكان مع أن اللازم وجود جسم عديم المفصل فالأظهر أنه لما سلب الوجوب ثبت الإمكان إذا الإمكان في مقابلة الوجوب . م

قوله :

« (لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال ، ووقوع المفاصل فيه) إما بفك وقطع ، وإما باختلاف عرضين قارئين فيه كما في البلقة ، وإما بوجه وفرض إن امتنع الفك لسبب (١) »

أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال لما مر في الفصل الأول ، وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لأن الانفصال إما أن يكون مؤدياً إلى الإفراق أو لا يكون ، والثاني إما أن يكون في الخارج ، أو في الوهم مثال الأول ما بالفك والقطع ، ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ، ومثال الثالث ما بالوهم .

« (تذنب) »

« (أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه [هذه] القسمة لاسيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية . وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر بر شدة القدر الذى نوردته) »

لما أطل الإحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحق أحد الآخرين فأشار هيناً إلى بطلان أحدهما بقوله « وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف إلى غير النهاية » وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء . ووجوه

(١) قوله « ان امتنع الفك لسبب » هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضاً فان الجسم اما ان يقبل الفك أولاً ، فان قبل الفك فهو ينفصل اما بالفك والقطع ، واما باختلاف عرضين ، واما بتوهم وفرض ، وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالافكك الا أنه ينفصل باختلاف عرضين ، و بالوهم والفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة وبالأوجهين لو امتنع الفك لسبب . واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل فى الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات فى الثلاثة المذكورة فى أول الفصل وهى ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن نافلاً للمذهب بالتمام ، وان دخل فى الوهم والفرض فهو لا يجب الانفصال الخارجى . على أنه لو اوجب الانفصال فى الخارج حتى أن الجسم يوجد له فى الخارج جزء ان متميزان بان يكون شىء منه أبيض و شىء منه اسود او بان يكون شىء منه ملاقيا لجسم آخر او معاذيا و شىء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل فى الخارج ضرورة أن كل جزء فهو ملاق باحد طرفيه غيرما بلاقيه بطرفه الاخر .

القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال « لاسيما الوهمية » لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية ، وسمى الفصل تذييلاً لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم . قوله « وهذا باب » أى مسألة الجزء الذى لا يتجزئ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصرير شدة القدر الذى نودده أى في هذا الكتاب ، وفي بعض النسخ القدر الذى أوردناه .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (إنك ستعلم أيضاً مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك ، وأنه لا تتألف أيضاً مما لا ينقسم حركة و لزمان) ❖

لا يقال : إذا كان بعض الجسم أبيض وبضه أسود فلا يجب أن ماحل فيه السواد من ذلك الجسم فیرما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف عرضين ، واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلاً ، و من حكم بان ماء واحد في نفسه يسخن بعضه فصار مائين في الخادج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحد كما كان ، أو بان جسماً واحداً وقع على شيء منه ضوء أولاً في جسم آخر شيئاً منه انفصل قسمين كل واحد منهما متميز عن الآخر وعند ذوال الضوء والملاقات عادة جسماً واحداً ، أو بان جسماً اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها . فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر و في الخارج . نس عليه الشيخ في الشفاء بقوله و من اختصاص الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لأكله او يسخن لأكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج و أن القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جملة في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئاً دون شيء ، واخرى بحسب الغير كما إذا كان تميزه باختلاف الاعراض . وما ذكره في قاطعاً غريباً من الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل . وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجى فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الفرض . وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجى اذا كان المرئى ساريين كما في البقلة لوجوب المغايرة بين محل السواد وبين محل البياض . واما الاعراض الغير السارية كاللماسة والحماذة فهي لا يفيد الانفصال الا في الوهم . وهذا الفرق ضيف لان العقل كما يحكم بان الاسود

قد حصل من المباحث المذكورة^(١) أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدل في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضاً كذلك ، ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الأجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضاً كذلك ، وجميع ذلك أعني الأجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمي مقادير . فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله «من احتمال المقادير» إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام ، ولم يذكره تصريحاً لأنه لم يبين وجودها بعد ، ثم نبه أن حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة ؛ وذلك لتطابقهما في العقل فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها ، وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فإذا ن الحركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزى ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصح لأن الحال حد

غير الابيض كذلك يحكم بان المحسوس غير المحسوس وان المعادى غير غير المعادى فان اورث هذا الاختلاف انفصالاً خارجياً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ، ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات «واما باختلاف عرضين قارين كما في البقعة ، وغفل عن جملة اختلاف المرضين سواء كانا قارين او غير قارين في اعداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي بقراطيس . فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما يافك والقطع أوفى الوهم فاما بواسطة شئ آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شئ آخر كما بالوهم والفرض ، واذا ثبت أن الجسم لا يتألف من احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما أن يكون قابلاً لانقسامات متناهية ، أو قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لا تنتهي القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام ، وقد ظهر بطلانه بان ما على يمينه يلاقى منه غير ما يلاقى ما على يساره فنعين أن يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم أن يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن البين أن حجب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر . ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه ، ومن الجائز ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذي بقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين . م

(١) قوله «قد حصل من المباحث المذكورة» مساق الكلام يستدعي تقديم [تمهيد] مقدمتين الاولى لارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي أو شيئان الجسم الطبيعي

مشارك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاء لها وإلا لكان التصنيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع. فإذن قد ظهر فساد الحجّة المذكورة على إثبات الجزء .

وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمة الواحدة تجمل تارة كرة واخرى مرما ، وكالما ، الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثغين ثم اذا جعل مرما يبطل ذلك الثغين ويحصل ثغين اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امر ان أحدها باق لا يختلف والاخر ذاعل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا اما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الامر كما ويكون اختلاف اشكاله لا تنتقل الاجزاء، من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله . واما المقدمة الثانية قد سمت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهاءها في كل جهة ينتهي بمرض السطح لانه لا يرتفع منها جهة يبقى امتداده في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في اى جهة ينتهي يبقى امتداده في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهاء النقطة فالجسم التعليمي يقف عند السطح وهو يقف عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهاءه . واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم باقسام الطبيعي ، وان يكون الخط والسطح كذلك لانها عارضة له . وفيه منع لان اقسام المعل اما يوجب اقسام المعل لو كان من الاعراض السارية والسطح والخط ليس كذلك و ايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما بينا ان اختلاف الاعراض لا توجب الاقسام الخارجى فجاز أن يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزه له أصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة لغير نهاية وما كنت تعلم ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة لغير المتناهية فكان الواجب ان يقول معاملة من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم و اداد الملزوم فقال معاملة من حال احتمال المقادير بدله قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح باللازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باعتبار المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و انقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا لا تقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للتقسيمات الغير المتناهية لان الحركة والمسافة والزمان متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة افترض باذاته قطع في الحركة و في الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلثها ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة لغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية . م

❖ (إشارة) ❖

❖ (قد علمت أن للجسم مقدارا نخينا متصلا) ❖

المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى^(١) للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية ، وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تناول الجسم والخط ، والنخن اسم لحشوما بين السطوح ، وللأمر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي ، وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام والمراد ههنا المعنى الأول والاتصال يدل على معنيين : أحدهما صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود ، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي ، وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضا ، وقد

(١) قوله «المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى» قد علمت أن الجسم متصل واحد في نفسه فاما أن يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة ، واما أن يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيخته إلى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة ، وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره إلى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية و شيء آخر قابل لها وهو الهيولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون ، و اجزاء غير اجسام عند غيره إما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ ، وإما جواهر فردة عند الآخرين . والفرض من هذا الفصل إثبات الهيولى بالمقدار هو الكمية لغة ، والكمية المتصلة اصطلاحا [والنخن المقول [مقولان] بالاشتراك على معنيين : على حشوما بين السطوح ، وعلى الأمر الذي يقابله رقة القوام] غلط القوام وفي نسخة أخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صلب الانفصال وهو غلط القوام والأمر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح ، وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام . فان قلت : الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح لا ذو حشو انا ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر النخن بكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول : المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو التغلغل والتوسط بين السطوح ، واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلذا حمله ايضا على غلط القوام لاعلى الغليظ والاتصال يقال بالاشتراك على معنيين . غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود ، والحد المشترك بين الشئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية لآخر ، ومعنى الكلام أنه يكون بحيث إذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين قسميه كما إذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه ، أو

يقال لهذه الصورة أيضا اتصال وامتداد بالمجاء ويقال للجسم بحسب ذلك متصل . و ثانيهما صفة لشيء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضا بمعنيين : أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنه متصل بالثاني بهذا المعنى . والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثاني بهذا المعنى . والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأول . ولما تقرر هذا فنقول : المقدار في قول الشيخ « مقدار انخيمات صلا » ينبغي أن يحمل على اللغوى لثلاث يتكرر المتصل ، والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي ، والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل . وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لأنه كمية متصلة تخينة ، وإنما قدم الثخين لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله ، وتقديم الأعراف في الأقوال الشارحة أولى ، و المقدار الثخين المتصل أعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر ، وذلك

فرض انقسام السطح يحصل خط وهو حدمشترك بين قسميه ، او فرض انقسام الخط تحدث نقطة وهى مشتركة بين قسميه . والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور : أحدها فصل الكم بفصله عن الكم المنفصل الذى هو العدد ، وثانيها الصورة الجسمية وإنما يطلق المتصل عليها لأنها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم ، و ثالثها الجسم وإنما اطلق عليه المتصل لأنه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذوالاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلاق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ، ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم لأنه ذو اتصال حينئذ . و اضافى وهو امران : اتحاد النهايات وهو كون الشيء يتحرك بحركة اخرى ، وهيهنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لالزام المعنى الاول ملازمة مساوية اكفى به بالمقدار فى قول الشيخ اريد به الكم لالكم المتصل والالكان المتصل بعده مكرراً مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي ، والمتصل فصل له يفصله عن العدد ، والثخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح ، ويكون المجموع هو الجسم التعليمي . فكانه قال قد علمت أن للجسم جسماً تعليمياً فاقام حده مقامه وكان ساء لا يقول المتصل أعم من الثخين وقد تقرر فى صفة التهديدان الامم يجب تقديمه فما باله آخره عن الثخين . اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظره أعنى القائلين بالجزء وكان الثخين عندهم أعرف قدمه لان الاعرف أقدم فى التعريف . فان قلت : كيف قال علمت أن للجسم مقدراً تخيناً متصلاً وما علمنا ذلك فيما قبل . اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لأنه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك فى كونه ذا كمية وتغاثة فهناك كمية متصلة تخينة .

لأنه يتبدّل في الجسم الواحد بتبدّل أشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلاً فهو [أمر] عارض للجسم ، ويكون معنى قول الشيخ قد علمت أنّ للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي ، وإنّما قال قد علمت ذلك مع أنّ إثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لأنّه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحسن وكان كونه ذاكميّة وذا نخانة أمراً يبيّننا غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ، ومجموع هذه المعاني أعني كون الجسم ذاكميّة و نخانة و اتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فأذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم . فإن قيل : بهم يعرف أنّ الجسميّة شيء مغاير لهذه الأمور فإنّه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له . قلنا : كونه موجوداً لافي موضوع أعني جوهريته أوضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور و كونه

فان قلت : هب أن هيئنا كمية متصلة فتعينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بأن للجسم جسماً تعليمياً وإنما كان كذلك لوعلمنا مغايرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغايرته أيام لم يكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه لكننا علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت . أجاب بان من الواضح البين أن الجسم جوهر وهذه الامور أي الكمية المتصلة التعينة أعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والعلى الواضح في معرض العلوم فكانا كنا علمناه فيما سبق ، و على هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ مستدركاً زائداً لتنام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة التعينة على تقدير أنها هي الجسم [التعليمي] كيف يكون عرضاً فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب ، بل الاوجه في هذا السقام ان يقال جوهرية الجسم أوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي أمر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ، ومن العلوم بالبدية المغايرة بين الشيء و مبدء فصله . لانا نقول : هذا التوجيه مع اشتغاله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً ومعنى : أما لفظاً فلان الواو في قوله وكونه شيئاً من شأنه لاعمى له حينئذ فالواجب أن يكون بالغاء ليكون بياناً للمغايرة ، وأمامعنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهرياً ، وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للإيجاد والان هو ذو الجسم التعليمي فلكم بين القولين ، وقد سمعت كلامي ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا أن الجسم متصل واحد في نفسه ، وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزمنا بأن هناك أمراً باقياً وأمرأً مختلفاً هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافياً في علمنا بأن للجسم جسماً تعليمياً : وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا . لا يقال : هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً . لانا نقول : كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسميّة كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورته أعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على أن للجسم جسماً تعليمياً . م

شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي أمر غير جوهرية وهو فصله الذي يتحصل به جوهرية .

قوله :

« وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك »^(١)

الانفصال أعم من الانفكاك كما مر ذكره . قال الفاضل الشارح : أحترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الأفلاك . وأقول : هذا غير مستقيم لأن الأفلاك قد يعرض

(١) قوله « وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك » قال الإمام : قد يفيد الجزئية و إنما اورد الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالأفلاك . و فيه نظر لان لفظة قد ليس يفيد الاتبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال . واعترض الشارح بان الأفلاك أيضاً يعرض لها الانفصال واقفه الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجي . بيانه . وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك أيضاً والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاك . ثم قال : والصواب انه إنما جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب أن يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على أن قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طره عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من أمر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة وللحيتين الاتصاليتين اخرى وهو هويته الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها يتعدم ويحدث هويتان اخريان ويتصلان و يحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم الأطلون . وما يؤيد هذا الاحتمال أن الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على ذوايا قائمة فيكون متعيزة بذاتها والمتعيز بذاته يجب أن يكون قائما بذاته وكان في منتهى مكابرة . ووجه النقص عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسيمين متصلين او اتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالرة و حدث متصلان اخران أو انعدم ما بالكلية وحدث متصل واحد من لاشي . فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامها واتصالها فاذا وجب أن يكون هناك امر موجود باق في الحالين ، وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالاصل فتعين أن يكون هناك أمر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي أوجب أن يكون المتعيز بذاته قائما بغيره . لا يفاك هذا مشترك الالتزام

لها الانفصال بأحد معانيه أعنى الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على مايجيء بيانه . فالصواب أن يقال إنه جعل الحكم جزئياً لأن بعض الأجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لكونه غير قابل للإفصال بل لعدم أسباب الانفصال الخارجي فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر .

على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسبين متصلين فلا يغلو إما أن يكون مادة هذا هي مادة ذاك أو لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجوداً في حيزين موصوفين بجسمين وانه محال بالضرورة ، وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتركتين على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه وهذا خلف ، واما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فامتدت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحداً ولا متعدداً في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متمدد عند الاتصالين . اذا ثبت هذا التصوير فنقول : لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتركتين على اجزاء بالفعل واما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه . هذا كله إذا قلنا بان الجسم غير مشترك على الاجزاء بالفعل أما إذا قلنا باشتراكه على الاجزاء لكان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء ، والامر الثابت في العالمين هو الاجزاء فلا يثبت هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل ، وتقريره حسب ما ذكره ان الجسم متصل في نفسه قد يمرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن هوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة انصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى . قوله د و يعلم ان المتصل لذاته غير القابل للاتصال والانفصال ، اراد بالمتصل لذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزوم للجسم التعليمي على ما عرفت في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بعاله فانه يمكن أن يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئاً غير الصورة الجسمية لا أن ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى و صورة الصورة اي الجسم التعليمي بل في المغايرة بين الهيولى والصورة . وفيه منح لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل للدلالة لايتم الا بهما جميعاً لانه غير الصورة الجسمية لا يجب أن يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي . واما قال قولا يكون هو بينه الموصوف بالأمريين جميعاً لان القابل بالحقيقة لابد ان يجتمع مع القبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالاً بل قد يمرض له الانفصال م

قوله :

﴿ وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للإتصال و الانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمريين ﴾

يريد بالمتصل بذاته هيئتها الصورة الجسمية ، وهي التي من شأنها الإتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الإمتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال ، والدليل على أن اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء ، في فصل أن المقادير أعراض بهذه العبارة : أمّا الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة . ولو حل المتصل بذاته هيئتها على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهيولي بحاله إلا أن الحق ما ذكرناه ، ويريد بالقابل للإتصال و الانفصال الهيولي ، وإنما قيد المتصل بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ولكن بغيرها أعنى بالصورة ، وإنما قيد القابل للإتصال و الانفصال بقوله «قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمريين» لأن القابل للإتصال و الانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ، ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطاريء كالصورة التي تنعدم هيئتها الإتصلية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالإتصال فإن الإتصال لا يقبل الانفصال ولا الإتصال لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الإتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

قوله :

﴿ فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول ^(١) بالفعل وغير هيئته وصورته ﴾

(١) قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » كلام الشارحين صريح في أن المقبول هو الاتصال و بيانها لإثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على أن المقبول هو الانفصال فيبينها منافية . والجواب عنه أن الانفصال إذا طرء فالمقبول ليس نفس الانفصال لأنه عدم وعدمه لا يكون مقبولا بل القبول بالحقيقة إنما هو الجهتان العادتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال إلا الصورة الجسمية ، وهيئتها الشكل التابع لوجودها ، و صورتها الجسم التعليمي أما أولا فلأنه

قوة الشيء بمعنى إمكان وجوده ، وإمكان وجوده متقابلاً فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده أى في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنا في للاتصال ظاهرة ، والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهوى فالمقبول هيئتها هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فإنه كالصورة للصورة الجسمية ، وهذا أيضا يدل على أن الشيخ إنما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار . قال الفاضل الشارح : قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » نتيجة قياس مذكور بالقوة و ذلك أنه ذكر أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف إليه وكل ما يحدث فقوة حدوده حاصلة قبل حدوثه ، و كل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء . حتى ينتج فإذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال :

مثال للصورة الجسمية مساو لها في جميع أقطارها حتى كانه قالب لها ، وأما ثانياً فلأن الأجسام التعليمية قد يتوارد على الصورة الجسمية وهي كإمكان الصورة الجسمية يتوارد على الهوى وهي بعينها ، وهذا يدل أيضاً على أن الشيخ إنما عني بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لأنه لو أراد به الجسم التعليمي لم يكن حمل صورته عليه ويبقى بلامعنى ، وانتخبير بأنه إنما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسر هو الصورة الجسمية عند الانفصال و المتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية أن يكون المتصل بذاته أيضاً الصورة الجسمية قال الإمام : هيئتها امران : أحدهما أن قوله فإذن قوة هذا القبول مشعر بأنه نتيجة قياس مذكور فما ذلك القياس ، و ثانيهما أنه وإن كان حقاً أن قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاجابة في اثبات المطلوب إلى ذلك لانا إذا بينا أن الجسم يمرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج إلى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله . والجواب عن الأول فظاهر عن الشرح . و عن الثاني أن اثبات الهوى لا يمكن إلا بتلك النتيجة لانا إذا قلنا الجسم يمرض له الانفصال فإنه إنما يمكن إثبات المادة لو استدعى الانفصال محلاً موجوداً لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج إلى محله موجود ، أما إذا بينا أن قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة أمر ثبوتي فيستدعى لامحالة محلاً وليس هو الاتصال فثبت شيء آخر هو الهوى . قال الشارح إما أن قوله فإذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا حاجة إلى تقدير هذا القياس إذا المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ، ظاهر وعلى هذا لا يبقى لقوله فإذن معنى وأما أن المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لأن الانفصال ليس عدماً محضاً

وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لأننا إن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بدّ لذلك الانفصال من محلّ وليس محله إلا اتصال فلا بدّ من شيء آخر كان غير صحيح ، لأنّ الانفصال عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتّصل ، والأموال العدميّة لا تستدعي عملاً ثابتاً فلا بدّ من بيان مغايرة قوّة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدّمات ، ثمّ بيان أنّها ثبوتية بأنّها من الأمور الإضافيّة التي تستدعي عملاً حتّى إذا بينّا أنّ ذلك المحلّ ليس هو الإتصال ثبت شيء آخر هو الهوى . وأقول : في هذا الكلام موضع نظر لأنّ أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي محالاً ثابتة كالملكات والإفصال لمّا كان عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتّصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتّصل . والحقّ أنّ مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوّة الانفصال للإفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج إلى القابل ليكون البرهان كلياً ، وأيضاً التنبيه على وجود القابل للإفصال قبل طريانه وبعده إذ لا يوهّم إلا استدلال

بل عدم ملكة وأعدام الملكات لها عظم من الوجود : لا يقال : لانسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا احوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلاً موجوداً لاننا نقول : قديتين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالذرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفاً بالاتصال فيكون موصوفاً باتصالين ، واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان : إحديهما إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج الى الهوى لان قوة الانفصال اذا استدعى وجود الهوى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهوى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كلياً وفيه نظر: لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير موجبين . على ان ما ثبت الهوى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة الانفصال الانفكاكي والتفصيل هناك انا ذكرنا ان وجود الانفصالات ثلاثة الفك ، واختلاف الوضعين ، والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكي لما كان واقعاً لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئاً آخرأ في الخارج بل في الوهم . اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بمد ، واما اختلاف العرضين فان قلنا إنه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهوى والافلا . الفائدة الثانية : انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهوى فربما يسبق بالضرورة الى الوهم ان وجود الهوى يفرض بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهوى ثبت وجود الهوى قبل وجود الانفصال أيضاً و هذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال . وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق الوهم ان الهوى موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في

بوجود الاتصال على وجود القابل له فيظن أنه إنما يحدث حال الإحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده .

قوله :

﴿ وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى عند الاتصال بعدم وبوجود غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ﴾

المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذات اتصال واحد متعين . ثم إذا طره الاتصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال آخران بالشخص ومثالان آخران بحسبهما فهو عند الاتصال قد عدم ووجد غيره وعند عود

المنايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارحان لا يعطى الا القائمة الاولى فالسؤال باق كما كان . واعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلاث مقدمات أحدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال . و ثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل . و ثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار . والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها مدخلا فى الاستدلال الا ان المقدمتين الاخرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها . والعجب من الشارحين انها بالنسبة الى توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال . وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مفن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال . والصواب فى توجيه الكلام بان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية او الجسم التعليمى ، وبالقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لابعد الانفصال فان للجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال وقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بقبول بالفعل فى هذا الحال بل لا يمكن . اذا عرفت هذا فنقول : الجسم يمرض له الانفصال والانفكاك واما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذا يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا اورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما ييطل الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك ييطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال . واليه اشار بقوله وتلك القوة لغيره لامعالة وهو الهوى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على أن اثبات الهوى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج بل يكفى فيه امكان الانفصال الخارجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهوى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد . م

الإتصال يعود مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لأن إعادة المعدوم ممنوعة فإذن الشيء الذى فيه قوة الإتصال الباقى فى الأحوال جميعاً هو غير متصل بذاته وهو الهولى . و تلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن إتصال ما فى ذاته وأنه قابل للإفصال حال كونه متصلاً بقوة قبول الإفصال حاصله له حال الإتصال ، ونفس الإتصال ليست بقابلية للإفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالإفصال فإذن للجسم شيء غير الإتصال به يقوى على قبول الإفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى فهو الهولى . واعلم أن الأهم فى هذا الباب ^(١) أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الإتصال والإفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين فى وجود المادة ، وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للإتصال والإفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو المسمى

(١) قوله : « د واعلم ان الأهم فى هذا الباب » جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لا نسلم ان القابل للانفصال والاتصال هو الهولى ولم لا يجوز أن يكون هو نفس الجسم ، والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه . وهذا السؤال بين البطلان لاناينا ان الجسم متصل فى نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام فى أن الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط أو فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها ، ثم إذا أورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا أنها ليست قابلة للانفصال قطعاً بل القابل للانفصال شيء آخر وكأن السائل توهم أن الجسم هو الهولى يتوارد عليها الإتصال والانفصال وهو توهم فاسد وأجاب الشيخ تارة بأن موضوع الإتصال والانفصال ليس بجسم ، وأخرى بأن الإتصال ليس عرضاً ، أما تحرير الجواب الاول فهو أن موضوع الإتصال والانفصال ليس فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة وكل جسم فهو فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فموضوع الإتصال والانفصال لا يكون جسماً أما الصغرى فلان موضوع الإتصال والانفصال يجب أن لا يكون فى ذاته متصلاً ولا منفصلاً لما لم يكن فى ذاته متصلاً لا يكون فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة بالضرورة ، وأما الكبرى فظاهرة فقد بان أن الجسم فى نفسه متصل قابل للانفصال أى بالجازز بمعنى أنه يمرض له الانفصال . وأما تحرير الجواب الثانى وإليه أشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضاً فهو أن الإتصال أمر ذاتى للجسم لانه لو لم يكن الجسم فى ذاته متصلاً لم يكن فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون الإتصال عرضاً وإرداً عليه وإلا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وإنه محال . وفى الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين أحدهما أن الإتصال لو كان عارضاً للجسم فانا إذا قطعنا النظر عنه فاما أن لا يكون فى الجسم أجزاء فهو متصل فى نفسه لم يكن اتصاله زايداً عليه وإما أن يكون فيه أجزاء فيكون

بالمادة ولا بدّ من انضياغ شيء ما متصل بذاته إليه حتّى يصير جسماً فذلك الشيء، هو الصورة، والمجموع هو الجسم الذى هو في نفسه متصل وقابل للانفصال، والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوّم للجسم، والجوهر لا يتقوّم بالعرض. وأيضاً ينبغي أن تعلم^(١) أن الوحدة الشخصية والتعدّد الذى يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة ليقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدّد بحسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدّد الجسميّة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوها إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدّد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى ومحوها إلى مادة أخرى ويتسلسل إلى غير ذلك من الشبه، وذلك لأنّ المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد بل إنّما تتصف بهما عند تعاقب الصور. والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى، وهي أنّ الهيولى على تقدير ثبوتها إن كانت متحيّزة فإمّا على سبيل الاستقلال فأذن كان حلول الجسميّة فيها جمعاً للمثلين، وأيضاً

اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وليس كذلك، وثانيهما أن الاتصال أمر ذاتي للجسم مقوّم لان الجسم أولم يكن متصلاً في نفسه كان في نفسه منفصلاً متعدداً وإنه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى لأن الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلاً عن الأجزاء. والانقسام الذى يعرض لها إنما يستفيد من الصورة الجسميّة فيكون الأجزاء لها إنما هي من قبل الصورة الجسميّة لا في نفسها نعم يمكن أن يقال على الوجه الأول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال إما أن يشتمل على الأجزاء أو لا يشتمل أنه مشتمل على الأجزاء. أولاً في نفس الأمر أو أنه مشتمل على الأجزاء أولاً بحسب ذلك الاعتبار والفرض فإن أردتم الأول فلا تعلم أنه لو لم يشتمل على الأجزاء في نفس الأمر يلزم أن يكون متصلاً في نفسه وإنما يلزم ذلك لو كان تجريّد النظر عن العارض موجباً لرفعه وليس كذلك فجاز أن يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضاً له في نفس الأمر وإن أردتم الثاني فلا نسلم أنه لو كان مشتملاً على الأجزاء لكان الاتصال اجتماعاً وإنما يكون كذلك لو كانت الأجزاء متحققة في نفس الأمر مع اتصالها وهو منوع وعلى الوجه الآخر لا يازم من عدم كون أحد المتقابلين مقوماً أن يكون المقابل الآخر مقوماً فإن من الجائز أن لا يكون شيء من المتقابلين مقوماً كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها م.

(١) قوله «و أيضاً ينبغي أن يعلم» ستعلم أن الصورة علة لوجود الهيولى فالتعيز للهيولى كونها ذات وضع والوحدة والتعدّد وغيرها من العواض لا يمرض للهيولى بالذات بل

لم تكن هي بالمحلية أدلى من الجسمية ، وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى ، وإما على سبيل التبعية فإذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها . وإن لم تكن متحيزة استحالة حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة ، وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإنّ ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزاً بالافراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير ، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

*) وهم وتبيينه *)

بتبيين الصورة و فرق بين الصورة و هي حالة و بين السواد مثلاً و هو حال من هذا الجهة فان كون السواد مشاراً اليه بالاشارة الحسية متحيزاً إنما هو بتبعية محله و كون الهيولى مشاراً اليها متحيزة إنما هو بتبعية حالها فهي إنما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بغلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتياً لهما لم يجتمع مع الانفصال بل إذا طرأ عليهما الانفصال انتفيا ويحدث صورتان اخران و جسمان اخران و الهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال و هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصار ت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها محوفاً الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها محوفاً الى مادة اخرى فلم جرا فنقول الصورة الجسمية اما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضياً لغنائها لامعالة فاحتاجت الى المادة بغلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم ينعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب أنه كان الواحدة عارضة لها والآن التعدد عارض و قدمرت الاشارة اليه غير مرة وعارض له الامام بأنه لو وجدت الهيولى فاما أن يكون متحيزة أو لا يكون والقسمان باطلان أما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما أن يكون تعبيرها بالاستقلال أو على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية مثلاً لها لانها أيضاً متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعاً بين المثليين و أيضاً لا يكون أحدهما بالحالية و الاخر بالمحلية أولى من العكس و أيضاً ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل و إن لم يحتج الى محل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها و ان كانت الهيولى متحيزة تبعاً لتعيز الجسمية كانت الهيولى صفة و الجسمية موصوفاً إذ لوجاز أن يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون والطعم وأغيرهما و ان كان حصولها في الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه . و اذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحالة حلولها في الهيولى . وأما الثاني فلان الهيولى اولم يكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع أن الجسمية مختصة بالحيز استحالة أن يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن المختص بالجهة والحيز يستحيل أن يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز والا فليجز أن يقال ان الاجسام بأسرها حالة في ذات البارئ تعالى

❖ (ولعلك تقول^(١) إن هذا إن لزم فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيه أحسب كذلك) ❖
أقول : هذا هو الوهم . وتقريره أن يقال إنكم استدللتم بامكان وجود الإيفكاف
الإفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضي وجوب كون
جميع الأجسام مقارنة للقابل فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفك وغيره
من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .
قوله :

❖ (فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الإمتداد الجسماني في نفسها واحدة) ❖
هذا هو التنبيه المزبل لذلك الوهم ، وهو بتذكر مفهوم الإمتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الإمتدادية عند وجود
الإفصال لا في الخارج ولا في الوهم ، ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه طرفيه من
الملاحظة واجب القبول للإفصال ولو في الوهم فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم
على هذا الإمتداد يمنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل و
الوصل العارضين في الوجود أو الوهم له ، وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ، و
لتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصر أو ما يجري مجراه .
واعلم أن الإمتداد المذكور قديم كن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان

و ان لم يكن له اختصاص بالجزء لا بالذات ولا بالبنية . والجواب انا لانسلم أن الهولي او كانت
متجزئة بالاستقلال كانت الجسمية مثلاً لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الهبة
فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة أصلاً سلمناه لكن لانسلم انها لو كانت متجزئة بالبنية كانت
صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتجزئها بشرط حلولها . والتمنعان وان كانا وادين على القسمين
من حيث البحث إلا أن القسم الأول لما كان باطلاً في النفس اقتصر على المنع الثاني وقال العجة
غير مشتملة على أقسام منحصرة فان التبعية على ثلاثة أقسام اما أن يكون متجزئاً بالاستقلال واما
أن يكون متجزئاً بالبنية اما على سبيل العلول في الغير أو على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من
عدم تعجز الهولي بالاستقلال تعجزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تعجزها بشرط
حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع . م

(١) قوله « وهم وتنبيه ولعلك » تقرير الوهم أن الدلالة المذكورة على وجود الهولي إنما
تتم فيما يقبل الانفصال الإفكافي وليس يجب أن يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يستمتع فيه

أو نوعاً ، وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزمي ، وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت إليه الإشارة في النهج الأول . وإنما يكون إذا أخذ وحده موجوداً في الخارج لاشكّ في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله « طبيعة الإمتداد » فإنّ الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مرّ . ولا شكّ في أنّه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع . قوله :

﴿ وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه متشابه ﴾

وذلك لأنّ الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معاً فإن اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضي الاختلاف .

الانفكاك كالفلك . وحاصل كلام الشيخ في الجواب أن الإمتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وإذا ثبت احتياجها في بعض الصور إلى البادة فليكن محتاجاً في جميع الصور إليها لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ، وإنما قلنا إن الإمتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالأمور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية إما الكبرى فظاهر أما الصغرى فلأن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى يكون لاجل أن هذه باردة وتلك حارة أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي أمور يلحق الجسمية من خارج فإن الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلاً موجودة أخرى وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً معصلاً ما لم يتنوع بأن يكون خطأً أو سطحاً إذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة أخرى بل الخطية بمنها هي المقدارية المحولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء منفرد هو جسميته فقط من غير زيادة وأما المقدار فلا يوجد متداراً فقط بل محتاجاً إلى فصول حتى يوجد ذاتاً مقررة إما خطأً أو سطحاً . هذا ما ذكره في الشفاء . وظهر منه أن قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية الإمتداد . لا يقال لاشكّ أن الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما أن يكون ما به اختلافها موجوداً في الخارج أو لا يكون فإن لم يوجد في الخارج لم يعتمد في الخارج بالضرورة وإن وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما أن يكون عين الجسمية في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسم في الخارج موجودة أو ما به الاختلاف موجوداً آخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون إلا مجرد الجسمية فيكون أمراً واحداً بالذات وبالوجود موجوداً في محال متعددة وإنه محال بالضرورة و أما أن كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لا يتحصل في الخارج إلا بما به الاختلاف

قوله :

❖ (وإذا عُرِفَ بعضُ أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عُرِفَ أنَّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ، ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) ❖

أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الإيفصال عليها وامتناع وجودها مع الإيفصال معرّفًا لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أنَّ تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت .

قوله :

❖ (لأنَّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) ❖

كالمقدار لا يتقرر في الخارج إلا بفصل . إذا ثبت هذا فنقول : هب أن الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب تساوي أفرادها في الحاجة إلى المادة وإنما يكون كذلك لو كانت محتاجة إلى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز أن يكون الاحتياج إليها لتشخصها فإن الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما أن الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات . لاناقول من العلوم بالضرورة أن الحاجة إلى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية، وهذه الجسمية إنما هي طبيعة الجسمية وهذبتها فلما لم يكن للهذبة مدخل في الحاجة إلى المادة كانت الحاجة إلى المادة لا يمرضها إلا لذاتها . فإن قلت إذا ثبت أن الجسمية محتاجة إلى المادة لذاتها فما الحاجة إلى بيان نوعيتها فإن الطبيعة الجسمية إن اقتضت شيئاً من حيث هي فذلك الشيء لابد أن يكون محققاً في جميع أفرادها سواء كانت طبيعة نوعية أو جنسية . فنقول ما علمنا إلا أن الجسمية الخارجية ليس احتياجها إلى المادة من جهة تشخصها واما أن احتياجها إلى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وإنما نعلمه إذا علمنا أن الجسمية طبيعة نوعية فإنها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها إلى المادة للشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في أفرادها بخلاف ما إذا كانت طبيعة جنسية فإنها حينئذ يكون ذواتاً مختلفة العقاقير فأمكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وإن لم يكن افتراقها من جهة التشخصات . هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح : به الشيخ على زوال الوهم بأن يتذكر أن طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً أو وهماً ، وإن يتذكر أن كل جسم يحجب وسطه طرفه على أن يتلافياً فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد أن يكون كل جسم مشتملاً على ما به

قديمنا أن الطبيعة تكون بأى الاعتبار مادة ، وبأيتها جنسا ، وبأيتها نوعا . فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً لإياتها نوعاً ، ولأما ذلك لأنهم مقولة على الإمتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي إذن نوعية محصلة . وإنما قال « نوعية » ولم يقل نوع لأنها تصير نوعاً بانضمام معنى العموم إليها فهي وحدها لا تكون نوعاً بل تكون نوعية ، وإنما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لأن الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ، ولا يكون مقتضياً في سائر الصور له . وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الإنفكاك دون غيره من الأجسام . فأجاب عنه بأن الإمتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات

يقبل الانفصال إذا الحاجة إليه حيث لا يكون الجسم هوية اتصالية مع إمكان عروض الانفصال لها والأجسام متساوية في هذا المعنى وإن كانت مختلفة في أن بعضها فلكي وبعضها عنصري إلى غير ذلك . ونحن نقول : أما أولاً فليس لشيء من هذين التذكيرين في تنبيه هذا عين ولا أثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره الشارح بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر وقد مرته . وأما ثانياً فإن معنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي أنه لا يبقى معه في نفس الأمر فقد بان بطلانه وإن معنى أنه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهولي في الوهم وهو غير مطلوب ، والمطلوب وجود الهولي في الخارج وهو غير لازم سلماً لكن الاحتياج إلى المادة لما كان معنى الجسمية فقط فما الحاجة إلى بيان أنها نوعية فاشل الكلام على استدراك عظيم . وأما قوله قديمنا أن الطبيعة يكون بأى الاعتبار فهو إشارة إلى ما ذكر في النطق من أن الطبيعة تارة يؤخذ بشرطاً ولاخرى لا بشرط فإن أخذت بشرط لأهوى المادة ، وإن أخذت لا بشرط فيكون إما مبهم غير محصلة وهي الجنس ، أو محصلة وهي النوع فالطبيعة الجسمية ليست مادة لأنها معمولة على الجسميات ولا شيء من المادة بمحمولة وليست جنساً لعدم توقفها على ما ينضاف إليها محصلاً إياها فتعين أن يكون نوعية محصلة . فإن قلت لانسجام أنها يتحصل بنفسها ولما لا يجوز أن يكون تحصيلها باينضم إليها من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لأن الجسم طبيعة جنسية إنما يتحصل وبتقرر بصورة فلكية أو عنصرية . فنقول : إما أن يكون الجسمية متحصلة بنفسها فقد بيناه وإما أن الجسم جنس ففرق بين الجسم والجسمية فإن الجسمية في الخارج موجودة والمادة

عنها فهي إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها في جميع الأحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن أن تقتضي شيئاً من حيث هي غير محصلة، ثم إذا تحصّلت بشيء انضاف إليها ودخل في وجودها المحصل فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه، والفاضل الشارح أورد الشك أولاً في أن الجسميّة طبيعة نوعيّة واحدة بأن ماهيّتها غير معلومة والإشتراك في قبول الأبعاد الذي هو معلوم لازم لها والإشتراك في اللوازم لا يقتضي الإشتراك في الملزومات، وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرّده عن الماهيّة وفي الممكن لا يقتضي ذلك. وثانياً بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيّات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فإذا يمكن أن لا يحدث فيه البعض الآخر والجواب عن الأول أن الإحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الإمتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للإفصال والمتصل بذاته

موجودة أخرى فقد حصل منها لامحالة موجود ثالث هو الجسم الجسميّة وإن كانت متفرقة في ذاتها متناثرة في الخارج عن جميع ما ينضاف إليها من الصور والأعراض إلا أن الجسم لا يتقرر ذاتاً محصلة إلا إذا كان فلكاً أو عنصرأ فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسميّة، ثم كأن ساءلاً يقول الكلام قد تم عند قوله لأنها طبيعة نوعيّة فما القامدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع أن الطبائع النوعيّة لا يكون إلا كذلك. أجاب بأنه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الإمتداد طبيعة نوعيّة واحدة فيتشابه مقتضاها أمكن أن يقال الطبيعة الجنسية أيضاً واحدة وليس يشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعيّة. وجوابه الفرق بأن الطبيعة النوعيّة لما لم يختلف إلا بالخارجات فهي إذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانه لا يقتضي شيئاً من حيث إنها غير محصلة في العقل وإنما يقتضي شيئاً إذا تحصّلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك للفصل، وهذا ليس بشيء. لانه إن أراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وإن أراد انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن أن يقتضي شيئاً في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجى وكيف يكون كذلك وهم يصرحون بأن الشيء إذا كان ثابتاً للاعم والاخص كان للاعم أولاً وبالذات وللأخص ثانياً وبالعرض ثالثاً فالتحيز إذا ثبت للجسم والانسان فالقضى للتحيز هو الجسم أولاً. فقد ظهر أن الطبيعة الجنسية يمكن أن يقتضي شيئاً في الخارج. على أن الفرق ليس بين أعلى وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوارحه. قال الامام: لا نسلم أن طبيعة الإمتداد نوعيّة وذلك لانا لا نعلم منها إلا أنها جوهر قابل للأبعاد لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز أن يكون لها حقايق

لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية ، ولا حاجة بنا إلى ما عدها مما لا نعلمه ، وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية . على ما سيجي . بيانه . وعن الثانى أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مرّ لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول ، والشكوك التى أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء . في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحلّ بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالإعادة .

﴿ وهم وتنبيه ﴾

﴿ أو أملكك تقول ^(١) ليس الإمتداد الجسمانى الواحد بقابل للإنفصال البتة فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للإقسام إلا الذى يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها ﴾

قد ذكرنا في صدر النمط أن الأجسام إمامفردة وإمام مؤلفة ، وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة ، وبقي حكم المؤلف فنقول : من

مختلفة مشتركة في هذا اللازم فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نسلم أنها محتاجة إلى المادة في شيء من الصور فإن الثابت بالبرهان ليس إلا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضى وجوب حلولها في المادة بل صحتة فجاز أن لا يحل في بعض الصور وإن حلت في المادة في بعض ، ثم إنه منقوض بالوجود فإنها طبيعة واحدة مع أنها يقتضى التجرد عن المية في الواجب والعروض في الممكن . وجوابه أما عن الاول فلاناو إن فرضنا أن طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أن لها هوية اتصالية يمكن أن يرد عليها الانفصال وقد تبين أن هذا القدر يكفى في بيان احتياجها إلى المادة فلا يضر أن لا نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثانى ، وعن الثالث أن الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ، ولما فرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية في جوار اقتضاها شيئاً في بعض دون بعض بخلاف النوعية أورد اشكالا وشكوكا بأن الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متنازة عن الفصول مية ووجوداً فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع أنها مختلفة في اللوازم وهذا متعلق بسوء اعتبار الكليات فإن الجنس والنوع والفصل متحدة في الجمل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم .

(١) قوله « وهم وتنبيه أو أملكك تقول » : النظم الطبيعى ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال : الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسماً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الاقسام الوهمى وانما القابل للانفكاك هو الجسم

المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم إنَّ الأجسام المشاهدة ليست ببساط على الإطلاق بل إنما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة ، وتألّف البساط إنما يكون بالتماسّ والتجاوز فقط ، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً أصلاً ، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة ، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة . و ربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية ، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادى إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها ، وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البساط كروية الشكل . وفيه نظر لأنّ الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أنهم يقولون إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة . وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسّمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك ، ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في إيرادها . وبالجملّة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الإِنقسام الوهمى عليها . و وجه تعلّقه بهذا الموضوع أن الحجّة المذكورة في نفي الأجزاء إنما اقتضت كون كلّ ذى حجم قابلاً للإِنقسام الوهمى ولكن ليس بواجب أن يكون كلّ قابل للإِنقسام الوهمى قابلاً للإِنقسام الإِنفكاكى ، وكانت الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الإمتداد قابلاً للإِنقسام الإِنفكاكى فإذن لو كانت البساط غير قابلة للإِنفكاك بل إنما تتّصل بالتماسّ وتنفصل بزوال التماسّ لكان إثبات المادة بالحجّة المذكورة متعذّراً فهذا الوهم هو هذا المذهب . والإمتداد الجسمانيّ الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسمّيه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

الركب ولئن سلمنا أن شيئاً من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى فى جميع الاجسام فان من الجائز أن يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه . والاسهل فى نظر التعليم اقدم فلهذا اقدمه والسؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب إلى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وإن كانت قابلة للانتقال الوهمى يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى

قوله :

«(فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهميّة والفرضيّة أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارّين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف عمادتين أو موازتين أو مماسّتين تحدث في المقسوم اثنيّية ما يكون طباع كل واحد من الإثنتين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ، وما يصحّ بين كل اثنتين منها يصحّ بين اثنتين أخريّن فيصحّ إذن بين المتباينين من الإتصال الرافع للإثنيّية الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلّين ، ويصحّ بين المتصلّين من الانفكاك الرافع للإتحاد الإتصالي ما يصحّ بين المتباينين)»

هذا هو التنبيه المزبل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم ، وذلك لأنّ الطبيعة المتشابهة إنّما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف فالجزء الواحد الوهميّ من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الأجزاء وما يقتضيه الكلّ وما يقتضيه الخارج عن الكلّ الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ، ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة إمّا في الإمتناع عن قبول الإنفصال والإتصال أو في جواز قبولهما . والأوّل ظاهر الفساد ، والثاني حقّ . فإن قيل : لعلّ البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه . قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك ، إنّما المقصود ههنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتّفقة ، وذلك يكفي في إثبات المادّة ، والشيوخ قد خصّ القسمة الفرضيّة والتي باختلاف عرضين بالذكر لأنّ أصحاب هذا المذهب

الافتراق فينعدم ، ومال أبو البركات إلى مثل هذا القول في الأرض بناء على أن التراب المسحوق غاية السحق إذا نشر يظهر أجزاء صفار متشابهة . وتقرير الجواب أن إمكان القسمة الوهميّة ملازم لإمكان القسمة الانفكاكية لأنّ القسمة الوهميّة يحدث اثنيّية ما في الجزء المقسوم وهو النصف من الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك إن كان لذاتيّهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لأن الأجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعة وإن كان لغيرهما أمكن الانفكاك نظراً إلى الذات فلا افتراق بين الأجزاء الوهميّة والأجزاء الغاربيّة في إمكان الانفكاك وإمامنا لا افتراق بينهما في إمكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الأجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاماً الزامياً خارجاً عن الحكمة .

يجوز زونهما على تلك البسائط بخلاف الفكيّة ، وقسم الآتي باختلاف عرضين إلى ما يكون بسبب عرضين قارين إلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين ، وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه ، وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره ، وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام لأن الجميع مما يجوز زونه ، ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنيّتين في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من الإثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ممّا يوافقهما في النوع والماهيّة غير مختلفة فيما تقتضيه . وإنما قال « طباع كل واحد » ولم يقل طبيعة كل واحد لأن الطباع أعم من الطبيعة وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولى لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة ، ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين ، وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين .

قوله :

« اللهم إلا من عائق [مانع] خارج من طبيعة الإمتداد لازم أوزائل »

هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الإمتداد مقارن له ، ويكون لازماً كما في الفلك أوزائلا كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلاً ، وكأنّه جواب لسؤال منهم هكذا أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ومنفكاً عن العنصر ولا تجوز زون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الإمتداد فلم لا تجوز زون مثل ذلك في البسائط المذكورة .

فان قلت : لا أقل من أن يكون في العالم جزآن من مبادئ الأجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الأجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في إثبات المادة . فنقول : لوصح هذا فهو كلام غير مذكروه الشارح .

والأولى أن يقال إن تلك الأجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذاك الجسم فلا بد أن يكون أقسامها الوهية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر إلى ذاتها لأن حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الإمتداد لازم كالصورة النوعية للفلك أوزائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك وإذا زال الصغارة أو الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب . وقوله خارج عن طبيعة الإمتداد دليل على انه جل تلك

فيقال له : إنَّما نذهب إلى ذلك لمانع وهو أنَّ الصورة الفلكية أعمى النوعية أمر مقارن للإمتداد الجسمي مانع إتياء عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطابع فأذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال .
قوله :

*) ولعلَّ هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه *)

معناه أنَّ كلَّ نوع مادّي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدَّد أشخاصه في الوجود أى لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله إنَّ نوعه في شخصه ؛ وذلك لأنَّه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كلَّ واحد منهما قابلاً للإنفصال إلا تفككي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه . هذا خلف . وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجرَّ الكلام إلى ذكره في أثناء حلِّ هذه الشبهة . واعترض الفاضل الشارح بأنَّ حجة الشيخ مبنية على أنَّ الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل . وذلك سهو منه لأنَّ الشيخ بنى حجته على ماسكوه من كون البسائط متساوية في الطبع . واعترض

الاجزاء مشاركة في الحكم لاجل تشاوبها في طبيعة الامتداد و ليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جواباً للسؤال بالفلك والعصر فانه إذا قيل بعض الاجزاء ينفك عن بعض فيكون أقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك لانها مشاركة في الطبيعة لم يتوجه أن يقال ان الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد أما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال و ظهر الجواب . و اعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا أن كل جسم فرض من شأنه أن يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بأن هذا جزء للجسم غير ذلك و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية و لا خفاء في أن هذا الحكم إنما يصح لو أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر أحدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسمية أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى ، و امكان الانفصال الخارجى يستدعى المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام : لانسلم أن الاجسام متساوية في الجسمية على ماهر ، ولئن سلمناه فبأنى الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز أن يكون شخصية كل واحد منها مائة عن ذلك وان شاك الآخر في المية و كيف لا يجوز ذلك و

أيضاً بأن الإمتدادات الجسميّة غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الاتصال وهي أمور متشخصّة ولعلّها تمنع الماهيّة المشتركة عن فعلها . وجوابه أنا سلّمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات أخر تجرى معجى هذين .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (وكلّ نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعيّ فإنّه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّية ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه أى لا يوجد ذلك النوع إلا شخصاً واحداً ، وكيف يوجد اثنيّية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعيّ) ✽

هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ، ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة ، وفي بعضها بلا ترجمة ، ويشبه أنّه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً وذلك لأنّه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر . قال الفاضل الشارح في شرحه : كلّ ماهيّة إمّا أن يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة فأذن لا يحصل منها إلا شخص واحد ، أو لا يكون وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهيّة فذلك الزائد إن كان لازماً لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الانفكاك ، وإلا

عندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدت جسيّتان اخريان ، ثم اذا اتصلتا زالت الجسيّتان وحدت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفى الجسم وامتنع على الجسيّين وصح الانفصال على الجسيّين وامتنع على نصفى الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضاً . والجواب ظاهر والنظر في القصة أن الهية لا تتناول الجزئين الحقيقي اذا الهية مشتقة عما هي ، وهي التي يقال في جواب ماهو والقول في جواب ماهو لا يكون الا كلياً . نعم لو عني بالهية الامر او الشئ . كانت القصة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان في المشهور على انتفاش الاجزاء و اندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شئ فيه ويصغر من غير نقص شئ منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك أنه ثبت أن للجسم هيولى والهوى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير إليها على السواء . فجاز أن يكون الهوى في وقت مقدرة بمقدار أصغر وفي آخر بمقدار أكبر . ألا يرى أنه اذا ملى الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذى يبقى فيها و زاد فى مقداره لامتناع الغلاء . م

فيلزم الخلف . و في مصدر هذه القسمة نظر لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطلاحوا عليه .

❖ (تذنيب) ❖

❖ (أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ، ويكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيوليها و شيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصّص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه) ❖

يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين . قال الفاضل الشارح : هذه المسئلة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيباً ، والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كان أجزأه منتقشه فتندمج أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل ، والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس . وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدّاً فالشيخ أزال ذلك إلا استبعاد بيان كون الهيولى غير متقدّرة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب فإن ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً والعكس ، وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد ، ولذلك قال الشيخ « ولا نستبعد » واحتراز عن الفلك بقوله « أن لا يتخصّص في بعض الأشياء » ويوجد في بعض النسخ بعد قوله « ولا صورة جرمية له » ولتكن هذه هي الهيولى الأولى وقبدها بالأولى لأن مادّة كل مركّب تكون هيولاه وإن كان جسماً .

❖ (إشارة) ❖

❖ (يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتدّ بعد في ملاء أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير النهاية وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبده واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ، ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون

هناك إمكان زيادات على أوّل تفاوت يفرض بغير نهاية ، ولأنّ كلّ زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ، وأنّه زيادات امكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ، وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حدّ ليس للزائد عليه إمكان) *

هذه مسئلة تناهى الأبعاد وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعي^(١)، وهى أيضاً مبدء لمسائل أخرى : منها مسئلة إثبات محدّد الجهات كما سيأتي بعد وهى أيضاً من الطبيعيات ، ومنها مسئلة امتناع انفكك الصورة وما يتبعها أعنى المقدار عن الهوى وهى من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه المسئلة وأوردها هيمننا . وقد دلّ بقوله «يحسب أن يكون محققة عندك» على أنّها إحدى المطالب الجليلة .

قال الفاضل الشارح : لما بين الشيخ أنّ الجسم مركّب من الهوى والصورة

(١) قوله وهذه مسئلة تناهى الابعاد وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعي ، هيمننا مباحث خمسة : الاول أن تناهى الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لماتبين من أن العلم الطبيعي باحث من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ، وتناهى الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي . الثاني أن اثبات محدّد الجهات موقوف على تناهى الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجوداً . الثالث أن اثبات المحدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود الا أنهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدود وبعضها متحدد ، وتحديد الجهات وتعددتها لا يتصوران الا في الجسم وفي المادة . الرابع أن بيان امتناع انفكك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة و عن قريب ما يتبين مما يقوله الامام . الخامس أن امتناع انفكك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام . قال الامام : كان الشيخ يتكلم في اثبات الهوى و سيتكلم بعد في أحكام الهوى والصورة فكيف أدرج هذه المسئلة في البين وهى غريبة عن أحكام الهوى . و أجاب بأنه لما بين تركيب الجسم من الهوى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين أن الصورة لا ينفك عن الهوى ، ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة و كان البرهان الذي يقبّه على امتناع انفكك الصورة عن المادة هو أن كل جسم متناه و كل متناه مشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد . نحن نقول : لما تبين أن كل جسم مشتمل على الهوى فقد تبين أن الصورة الجسمية لا ينفك عن الهوى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى و قد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهوى بهذه العبارة فقد بان من هذه أن الصورة الجسمية من حيث هى صورة جسمية محتاجة الى المادة ، وفي هذا الكتاب جواباً عن السؤال الاول أن الطبيعة الجسمية نوعية وهى محتاجة في بعض الصور الى

أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهولي بيران صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها . وهذه حجة عول عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة فإن الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيئات الشفاء أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لافي مادة لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال وإذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود و شكل مقدّر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج لالذفس طبيعته ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال .

ثم قال وهذه المسئلة أعنى إثبات تناهي الأبعاد مبنية على أربعة مقدمات : الأولى^(١) أن الأبعاد الغير المتناهية لولم تكن متمتعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة

المادة فتكون محتاجة في جميع الصور الى المادة . و جوابا عن السؤال الثاني أن الجسمية قابلة للانفصال الوهمي و كل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة وهذا كله صريح في أن الصورة لا تنفك عن الهولي فكيف أراد أن يبينه بعد ذلك . و قل لي اذا كان المراد ذلك فأى حاجة إلى بيان لزوم الشكل . أولم يكف في ذلك أن يقال الجسم اذا كان متناهياً يكون منحصرأ في حد معين و انحصاره في حد معين لا يكون الا لانقطاعه و انفصاله و الانفصال اما يكون من قبيل المادة و العجب العجيب أن المقدمات التي و تبها ليست تستلزم الا أن الجسم مشتمل على المادة : فلو كفى في بيان أن الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات و الا بطل الكلام بالكلية . و الوجه العمير بمعار النظر الصحيح أن يقول لما ثبت أن الاجسام مركبة من المادة و الصورة و لا شك أنها مشتركة في عوارض أراد أن يبين أن بعضها اما يمرضها بمشاركة من المادة كالنهاي و التشكل و القدر ، و أن بعضها اما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع و التحيز لكن مالم ينضج أن النهاي و التشكل يمرض الاجسام لم يبين أن عروضة للمشاركة فلهدامت الحاجة الى بيان تناهي الابعاد و لما كان كلامه أولا في اثبات المادة أردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا و تحقيقا ، ثم بين عوارض الصورة في فصل تالى لتلك الفصول ، ثم فرع عليه امتناع تجرد الهولي عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا . م

(١) قوله « وهذه المسئلة أعنى تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى » الدلالة المذكورة على اثبات تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان أن قال قوم لو أمكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنهما كلما يبتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهى

امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتدّان إلى غير النهاية ،
والثانية أنّه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الأوّل ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثالث زائداً على الثاني أيضاً
بنصف ذراع وهلمّ جرّاً ، وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد

محصوراً بين حاصرين وإله محال . واعترض عليه الشيخ فى الشفاء باننا لا نسلم أنه يلزم منه
وجود بعد بين الغطين غير متناه غاية ما فى الباب أن يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
أن يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر
متناه والتزايد على المتناهى بقدر متناه لابد أن يكون متناهما وهذا كالدرد يقبل الزيادة الى غير
النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه فى النظام الغير المتناهى عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى
تحتها الا بواحد ، ثم قال وإن اشتهى احدى ان لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الغطين الذاهبين
نقطتين متقابلين وليصل بينهما بغط يكون وتر الزاوية التقاطع فلو كان ذهاب الغطين فى زيادة
البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بنير نهاية ليفرض تلك الزيادات
متساوية فلما كان كل زيادة يوجد فى بعد فهو موجود فيما فوقه فيلزم أن يكون بعد يوجد فيه
زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاول بما لانهية له فيكون
غير متناه فيلزم الخلف . و أقول : المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس إلا وجود زيادات غير
متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا
يزيد على آخر الا بقدر واحد متناه ، وأيضاً اما أن يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
أو لا يثبت ، فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة لانها
زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما اوداوت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه
بالضرورة ، وان لم يثبت تبين الخلف سواء تساوت الزيادات أو تناقصت فلا فائدة فى فرض تساوى
الزيادات ، و يمكن أن تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال : اذا فرضنا نقطتين
متقابلتين على الغطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بغط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا
بعداً اخر يزيد عليه بقدر ثم اخر متزايد بذلك القدر فكلما امتد الغطان يزداد البعد لكن امتداد الغطين
الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على الاصل نسبة عدد
الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض
الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية المتساوية على البعد الاصل ، وايضاً كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان ترايد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى
زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهى الى المتناهى ، وايضاً نسبة زيادة الاصل كنسبة
زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهى غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية أما اذا
كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون معقولة حينئذ ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج

بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول . ألا ترى أننا إذا نصّفنا خطاً وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ، ثم نصّف النصف الباقي و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للإقسامات الغير المنتهية فإذا كانت الزيادات التي يمكن ضمّها إلى الأصل غير

بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان إلى غير النهاية يزيد الفراج إلى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً ثم سأل نفسه ان الحال انما يلزم من فرض لا تناهي الأبعاد ومع فرض الساقين على ذلك الوجه و لا يلزم منه استحالة اللانهاهي فن الجايز استحالة الساقين على ذلك الوجه . وإجابته بأنه إذا كانت الأبعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهران إذا قسمنا جسماً مستديراً كالترس بستة أقسام متساوية وبخرج الخطوط إلى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة أقسام و كل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيهم ثلثا قائمة فإذا فرضنا بعداً بينهما في أي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلث متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما أن يكون متناهي فمجموع الستة متناه ، أو يكون غير متناه فيلزم انحصار مالا يتناهي بين حاصرين . واقول : لاجابة إلى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة يفرض يمكن أن يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون الزوايا متساوية فلو كان جميع الأبعاد غير متناهية لامتدت الخطوط إلى غير النهاية وانقسم سعة العالم ستة أقسام و يلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ أدق و اشمل لانه يكفي فيها أن تزايد الأبعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج إلى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد . و اذ عرفت هذا فلنرجع إلى شرح الشرح : أما قوله والثانية أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم أن التزايد إما على سبيل التساوي أو على سبيل التناقص أو على سبيل التزايد ، والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد أن نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين لكانت الأبعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المنتهية غير متناه فيكون البعد الغير المنتهية محصوراً بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المنتهية متناصرة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا إذا فرضنا خطاً بقدر شبر و يجعل الخط الاول نصف شبر ثم نصّيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً ثم نصّيف نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً و هكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام إلى ما لا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً بل انقص من شبر واحد ، وأما اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فإذا علم أن المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلاً للقسم إلى غير

متناهية ، والأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنّه لا يقتضى إلى مساواة الخطّ الأوّل
المنصف فثبت أنّ هذه الزيادات إذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن
يصير المزيد عليه غير متناه أما إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فال المطلوب حاصل
ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذى لا ينافي حصول الزائد ،

النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان
البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه فى الطول ضرورة أن المقدار يزداد
بحسب الإدياد الاجزاء فإذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون
ما لا يتهامى محصوراً بين حاصرين وهو الخلف فالاولى أن يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من أن وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير
المتناهية لم يثبت الا اذا تحقق النسبة فى تزايد الابعاد فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات
متساوية وعظم النسبة وان أفاد المطلوب ايضاً الا أنه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً
لم يحتج الى فرض ذلك الزائد ، وأما قوله و آية زيادات أمكنت فالامام دّعم أنه قضية موضوعها
آية زيادات أمكنت ومحولها فيمكن أن يكون هناك بعد ، والمعنى أن تلك الزيادات الممكنة
الغير المتناهية لابد أن يكون هناك بعد مشتمل عليها بأسرها ويثبت هذه القضية بقوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد ، ونقل الشارح أن معناها كل واحدة من الزيادات يمكن أن يشتمل عليها
بعد وهذه هي القضية التى دل عليها قوله ولأن كل زيادة يوجد فانها مع الزائد عليها قد وجدنى
واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه ولا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها نعم
لا يبقى لقوله و آية معنى على ذلك التفسير بل الواجب أن يقال والزيادات الممكنة ، وأما الشارح
فقد نصب آية زيادات فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى أن كل زيادة يفرض
وكل مجموع زيادات أى مجموع كان فى بعد واحد أما أن كل زيادة يفرض فهى مع الزائد عليه
فى بعد فظاهر و أما أن كل مجموع زيادات فلانا إذا فرضنا عشر زيادات فى عشرة أبعاد فلا بد
أن يكون مجموع تلك الزيادات العشر فى بعد فوقها وهو البعد العاشر عشر و لما كان كل
زيادة وكل مجموع فى بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية
وهو معنى قوله ويمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وظهر معنى التعليل باللام
وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زائداً لاملل للام ولان فائدة ويمكن أن
يقال الواو فى آية زيادات تصحيف والاصل كان فأية فهو ملل لان وحاصل كلامه انه لابد من بعد
مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون
جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد إلا أنه زاد بقسيتين الاول منهما مستدرك اذ يكفى أن يقال
إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر ولا يوجد وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا
لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدور عدم بعد كذلك فلاحاجة
إلى بيان كونه محصوراً بين حاصرين اللهم إلا اذا أراد التزام محال آخر وحيث لا ينتج الملازمة

الثالثة أنه يجوز أن يفرض بين الإمتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغيرنهاية ، الرابعة أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه . ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله « إن جاز وجوده » لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهياً بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهياً . قوله « وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان » إلى قوله « يتزايد » بيان المقدمة الأولى . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما » إلى قوله « من الزيادات » إشارة إلى المقدمة الثانية . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد » إلى قوله « بغيرنهاية » إشارة إلى المقدمة الثالثة . قوله « ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد » إشارة إلى المقدمة الرابعة .

قال : ثم شرع في تركيب الحجّة عنها قوله « وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن » شروع في الحجّة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فإنما يمكن أن يشتمل عليها بعد . ويبين هذه القضية بقوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد » .

بين عدم اليمدوأنظم الأبعاد والمطلوب ذلك ، ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال إيمان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية أو يكون ، وهما محالان : أما الأول فلأنه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد وإذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض تلك الزيادات في بعد فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر فهو آخر الأبعاد وحينئذ ينقطع الإمتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ، وأما الثاني فلأنه يلزم أن يكون ما لا ينتهي محصوراً بين حاصرين واليه أشار بقوله فتبين أن يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين . وتحرير النسخ أن يقال لا نسلم أنه إذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب أن يكون جميع الزيادات في بعد لجواز أن لا يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموع . فإن قلت : أولم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد . فنقول : لا نسلم إذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم أن لا يكون بعضها في بعد بل اللازم أن المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية . لا يقال : إذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما أن لا يكون شيء منها في بعد أو

أقول : ويحتمل أن يكون قوله « وأية زيادات أمكنت » متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة أي وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معافاً عنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله « فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله « ولأن كل زيادة » فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام . ويكون تقدير الكلام « ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فإذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المنتهية . وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله « ولأن » معلل ولا لا يرد لفظة أن وجه .

قال : وتر كّب البرهان أن يقال : إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية أو لا يكون ، والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يوجد بين الإمتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أولاً يوجد ، والأول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل ، والثاني يقتضى أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة في بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة في غيره صدق على المجموع أنه حصل في بعد فإذن وجب أن يفرض بين الإمتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف . فثبت أن القول بالانتهاء الأبعد يؤدي إلى أقسام كلها باطلة .

يكون بعضها في بعد وبعضها لا ، وأياً ما كان تصدق السالبة الجزئية . لانا نقول : لا نسلم الحصر لجواز سائر الشيء عن المجموع وإثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبهه هذا الرفيف و يسمه هذه الدار والكل ليس كذلك . وأجاب الشاوح بأن الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع ؛ بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المنتهية وجب أن يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد . وفيه نظر لانه إن أراد بالمجموع المنتهى فسلم أن كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه أن يكون مجموع الزيادات الغير المنتهية في بعد ، وإن أراد به مطلق المجموع سواء كان متناهياً أو غير متناه فلا نسلم أن كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه فكيف يسلم الكلية من منح الشخصية ، ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب فلم يكن الى قوله كل زيادة في بعد ، ولا الى قوله فيكون إمكان وقوع الأبعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلاً . ولست أدري كيف يبين تلك الملازمة أي بين عدم البعد الغير المنتهى وأعظم الأبعاد فان بينها بما نقل عن الامام

قال: وجميع هذه المقدمات جليّة إلا مقدّمة واحدة وهى قولنا لمّا كان كلّ واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكلّ حاصلاً في بعد فإنّ للمطالب أن يطالب عليه بالدليل . وهذه المقدّمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمرّ البرهان وإلا سقط .

وأقول : إنّه لم يجعل كون الكلّ حاصلاً في بعد معللاً بكون كلّ واحد حاصلاً في بعد فقط بل جعله معللاً بكون كلّ واحد وكلّ مجموع يمكن أن يوجد أيضاً حاصلاً في بعد . والفاضل الشارح لمّا جعل قوله « وأيّة زيادات أمكنت » غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة ، وأمّا على الوجه الذي فسّرناه فليس كذلك لأنّه إذا ثبت حصول كلّ مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعد .

ثمّ قال : لمّا كانت هذه القضية يعنى المحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد إثباتها بإبطال نقيضها وهو قوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى

وهو أنه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر ولا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمتنع واد ، وكذلك ما ذكرناه من أنه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز أن يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد ، وأمّا أن كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن أصلاً ، و الحق في هذا المقام أن يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الأبعاد متناهية جاز أن يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد و جاز أن يكون تزايد الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة إلى غير النهاية و لأن كل زيادة في بعد فلا بد أن يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فإنه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه و ذلك لأنه إن لم يكن في الأبعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرض يكون نسبته إلى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي إلى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد إلى آخر نسبة بعد عدد الزيادات إلى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات نسبة المتناهي إلى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهياً ، وأيضاً لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فإذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة و ينمكس بعكس النقيض إلى أنه لو لم يكن بعد في

حدّ ليس للزائد عليه إمكان » قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى أنّه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر، وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بعد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

قوله :

﴿ فيكون إنّما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة ﴾

يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة .

قوله :

﴿ فيصير البعدين الإمتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم ﴾

الإبعاد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بد آخر وهو أعظم الأبعاد وحينئذ ينقطع الإمتدادان والا كان هناك بعد أعظم مما فرض أعظم الأبعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين وانه محال فان قلت : اذن تثبت تناهى الزيادات وآخر الأبعاد وقد فرضناها غير متناهيتين فهو خلاف المفروض فأى حاجة الى ما بعده من المقدمات . فنقول : لم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزم خلف ثالثاً وانما انزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخافين الاولين فهو دال عليهم دون العكس فان قلت : المحال لا يلزم الامن المجموع و من الجائز أن يكون المجموع محالاً مع إمكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهى الأبعاد . فنقول : نحن نعلم بالضرورة أن الحال مانساً لإامن فرض عدم تناهى الأبعاد كأنه قيل لو كانت الأبعاد غير متناهية يلزم أن يوجد في الصورة المفروضة بين الإمتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فاللزوم مثله . وقد تبين مما قررناه أن تصوير البرهان لا يحتاج الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض أن يخرج من نقطة واحدة إمتدادان يتزايد الإبعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهى الزيادات بالفعل و أن يكون كل زيادة في بعد ، وأن قوله فيكون هناك إمكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجة ، وأن قوله لان كل زيادة يوجد كاف في تعطيل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزوم أن لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرح بهذا التعليل عبارة الشفاء ، وأن قوله فيكون انما يمكن وجود البعد

أي إذا كان لا إمكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب أن ينتهى البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ماهو أعظم منه .

قوله :

(وهناك ينقطع لا محالة الإمتدادان ولا ينفذان بعده)

أي إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه فقد وجب انقطاعهما .

قوله :

*(وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود . و

ذلك محال)*

أي إن لم ينقطع الإمتداد ان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المنتهية التي فرضنا أنه لا يمكن الإشتمال على أكثر منها . وهو محال . فقله « وهو ذلك المحدود » أي أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول قال: فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بعد واحد

الشتمل على محدود أى لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المنتهية لادخل له فى الاستدلال و ان كان لازماً ، و أن قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً فى التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان . فان قيل : هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملاً على جميع تلك الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تنهاى الامتدادين فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب . والجواب أن تنهاى الامتدادين اما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولاً يكون ، وأباً ما كان يلزم أن يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف . قال الشاوح : اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه أن يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليها لان السلب الجزمى نقيض الإيجاب الكلى لا نقيض إيجاب الكل بخلاف الجواب المسودى فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات فى بعد يكون بعض الزيادات غير موجود فى بعد لان السالبة الجزمية نقيض الموجبة الكلية .

و اعلم أن هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهى من الجهتين الطول والعرض أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهى من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يفرجان من نقطة واحدة و يفرجان متزايداً إلى غير النهاية ضرورة توقف إمكان

مشتملا على الزيادات الغير المنتهية لزم انقطاع الإمتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرّح به اعتماداً على فهم المتعلم .
قوله :

«فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا حال» .
ومعناه ظاهر . قال : فإن قيل : الحجّة مبنيّة على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك لا يمكن إلا مع فرض تنهاى الإمتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فإذا دليلكم مبنى على مقدّمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب . فنقول : لاشك أننا إذا فرضنا الأبعاد غير منتهية لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المنتهية و لكن ذلك لا يضرنا ؛ لأننا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدّى إلى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفاً ؛ وذلك لأننا نقول : إمّا أن يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون ،

انفراجهما كذلك على اللاتناهى فى العرض و على هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة إحاطة العدد الواحد بالحدود بالشئ . و ذلك يتوقف على تنهاى الامتداد الجسماني فى سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بأحد البراهين الآخرين .

و أما برهان المسامطة فهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامطة فلا بد أن يوجد فى الخط الغير المنتهى نقطة هى أول نقطة المسامطة لكنه محال فى الخط الغير المنتهى أما بيان الشرطية فلان المسامطة ما كانت ثم حصلت فيكون لها أول بالضرورة ، و أما استعالة التالي فلو جهين أحدهما أن كل نقطة يفرض فى الخط الغير المنتهى هى أول نقطة المسامطة يكون المسامطة معها بزواية عادية فى المركز و الزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامطة بزواية أصغر منها قبل المسامطة بتلك الزاوية وهى مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة ، و الثانى أن المسامطة مع أى نقطة يفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية و المسامطة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض أول نقطة المسامطة لا يكون أول نقطة المسامطة هذا خلف . ونحن نقول : بإزاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامطاً لخط غير متناه ثم نحرك القطر الى الموازاة وجب أن يكون فى الخط الغير المنتهى نقطة هى آخر نقطة المسامطة و هو باطل . بيان الملازمة أن المسامطة كانت وما بقيت فلا بد أن يكون لها نهاية ، و أما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المنتهى أنها آخر نقطة المسامطة فالمسامطة مع

فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لأنه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات ، وإن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، و الذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر ، و لكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف . فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة . أقول : هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة للزوم فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام فإما أن يكون منه . وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى : هي أن كل واحدة من الزيادات الغير المنتهية إما أن يكون حاصلها في بعد آخر فوقه أولا يكون ، فإن لم تكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكانت موجودة فيه فيحتمل قد انقطعا وكنا متناهيين ، وإن

النقطة التي فوقها بعد المسامطة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامطة فكل سمت مسامطة فيبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزاوية أو ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامطة بهما فما فرضناه آخر نقطة المسامطة لا يكون آخر نقطة المسامطة وهو محال . فإذا كان ذلك البرهان برهان المسامطة فليس هذا برهان الموازاة .

فان قيل : الاعتراض عليه من وجوه الاول أن ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان البلازمة لانه لو تحرك القطر لم يثبت أن يكون في الخط الغير المنتهى نقطة هي أول نقطة المسامطة أو آخر نقطة المسامطة لان مسامطة القطر إنما يكون بزاوية و حركة منقسمتين فكل نقطة تفرض أول نقطة المسامطة أو آخرها لم يكن أولاً و آخراً .

الثاني أن هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة إلى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الأبعاد لانا إذا فرضنا أطول الأبعاد أعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة إلى المسامطة يعدت زاوية في المركز وليفرض أن المسامطة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامطة ببعضها قبل المسامطة بأكملها ولا بد أن يكون مع نقطة أخرى ولما انقسمت الزاوية إلى غير النهاية كانت هناك مسامطات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر مستنداً إلى غير النهاية .

الثالث أنا لانسلم أن المسامطة ببعض الزاوية قبل المسامطة مع النقطة المفروضة وإنما يكون

كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فإمّا أن يكون الكلّ حاصلا في بعد أولا يكون ،
و محال أن لا يكون لأننا قد بينّا أنّ البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط
بل هو عبارة عن البعد الأوّل مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أنّ
تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين : الأوّل أنّ ذلك
البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ، الثانى أنّ البعد المشتمل على جميع
الزيادات إن كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لأنّه لا يشتمل على ما فوقه ،
و إن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الإمتدادان فالقول بالانهاية الإمتدادين يفضى إلى
أقسام كلّها باطلة ، والغرض من إيرادنا أنّ تالى المتصلة المذكورة أعنى وجود بعد
لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وهيهنا لعدم
حصول كلّ زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك ، وإنّما
بقى الإلتباس ههنا في استلزام كون كلّ زيادة حاصلة في بعد لكون الكلّ حاصلا في
بعد على ما مرّ ذكره . فهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضع ، وإنّما اقتفينّا كلام الفاضل
الشارح لأنّه بذل المجهود فيه .

كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وإنّا يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية
منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة إنّما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولو كان كذلك لا يمنع
حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لأن الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى
كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة إلى نصف نصفها قبل الحركة إلى نصفها
فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وإنه محال .

والجواب عن الاول أن لزوم نقيض التالى لا يبطل اللازمة فإن لانهاى الابعاد محال والمحال
جاز أن يستلزم النقيض . على أنا نقول : لو كانت الابعاد غير متناهية وتحركت القطر من الموازاة
الى المسامتة فاما أن يوجد أول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى أولا يوجد وكلاهما محال
وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية .

وعن الاخرين بأن الاحكام المذكورة وان كانت أحكاما وهمية الا أنها صحيحة اذ الوهم انما يحكم
بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى إلا أنه لا بد للمسامتة العادة من أول نقطة
فى الوهم لكن لا يمتين نقطة فى الخط الغير المتناهى للاولية بخلاف الخط المتناهى .

وأما برهان التطبيق وهو أن يفرض خط غير متناه من أحد الطرفين دون الآخر ويفصل من
الطرف المتناهى مقدار ذراع فيحصل فى الدهن خطان غير متناهيين أحدهما وايد على الآخر بذراع فإذا

قوله :

(وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أولاً يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية)

الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازنة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر و يستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف ، و الوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه ، و بيان امتناع تساويهما لا متناع كون الجزء مساوياً للكل ، و امتناع التفاوت في الجهة التي تنهاى فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كنا غير متناهيين فيها وهما مشهوران .

(إشارة)

*(فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني^(١) يلزمه التناهى فيلزمه الشكل أعنى

في الوجود)*

قابلاً للذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما أن يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص أولاً فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما إما في جانب التناهى وهو محال لفرض التطبيق ، واما في الجانب الآخر فينتهى الناقص بالضرورة و الزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالغطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وإنه محال ، وإن فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من أحد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ، ويمكن أن يتصور على أى خط كان غير متناه من الطرفين أو من أحدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد أحدهما على الآخر بما بين النقطتين وتبين تناهيهما بالتطبيق .

(١) قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني » تقريره على محاذاة الشرح أن الإمتداد الجسماني ملزوم للشكل و الشكل ملزوم للمادة ، أما بيان الاول . فهو أن الشكل عرفه أفقليدس بأنه ما أحاط به حد واحد أو حدود ، أما ما أحاط به حد واحد فكالذرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها ، وأما ما أحاط به حدود فكالثلث فقد أحاط به أضلاعه الثلاثة . وفي

يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسميّة عن الهولي فيّين أو لا لزوم الشكل
 للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه ، أمّا بيان الأوّل فهو أنّ الشكل وإن قيل
 في تعريفه إنّه ما أحاط به حدّ أو حدود لكنّه إذا حقّق كان ماهيّة من الكيفيات
 المختصة بالكميّات ، والحدّ في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو
 هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإذن الشيء
 المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل والإمتداد الجسمانيّ متناه فهو ذو شكل وهذا معنى
 قوله « فقد بان لك أنّ الإمتداد الجسمانيّ يلزمه التناهي فيلزمه الشكل ، وفائدة قوله
 « أغنى في الوجود » أنّ الإمتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيّة لآنه يمكن أن
 يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل إنّما يستلزمه من حيث إنّه في الوجود
 لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه .

قوله :

« فلا يخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه
 ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثّر فيه ، أو يلزمه لسبب الحامل والأمر التي
 تكتنف الحامل »

هذا التعريف إبهام لان مفهوم مالم يتعين فجنسه غير متعين ، وتحقيق الهيئة إنّما يتم بذكر الجنس
 والفصل ، وإيضاً ما أحاط به حد أو حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعيّ لكنه إذا حقق
 كان من الكيفيات المختصة بالكميّات أى الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد
 واحد أو حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة إحاطة الحد والحدود به ، وهذا القيد احتراز عن السواد
 والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للأجسام فإنها هيئات لما أحاط به حد أو حدود لكن عروضا
 له لآمن تلك الجهة بل من جهة أخرى ، ولما ثبت أن كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا في
 قوله « بين أولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي » إشارة الى دققة وهي ان الشكل متأخر
 في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود يتأخر لا
 معالة عن وجود ذلك الحد أو تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم .

وأما بيان الثاني فهو أن لزوم الشكل للإمتداد إما أن يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه
 أو لا يكون له مدخل أصلا بحيث لو انفرد بالإمتداد عن المادة ولو احققا لكان الشكل لازماً له ، وحينئذ
 يكون لزوم الشكل إما لنفس الإمتداد وإما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها ، وهذه هي
 العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ : قال الامام : الاقسام أربعة لان لزوم الشكل للجسمية إما
 أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالا فيها ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا

قال الفاضل الشارح : تركيب الحجّة أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون لها محلاً ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً هذه قسمة منحصرة و ثانی الأقسام محذوف لظهوره ؛ وذلك لأنّ الحالّ إن كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسميّة في اقتضاء ما يقتضيه الجسميّة ، وإن لم يكن لازماً فيستحيل أن يكون علّة لوجود ما هو لازم أعنى الشكل و باقى الأقسام مذكور . وأقول : كلام الشيخ مشعر بأنّ الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادّة وما يكتنفها ، أو لا يكون كذلك بل يكون بمدخله المادّة ولواحقها في ذلك اللزوم ، و الأولى إمّا أن يكون لنفس الجسميّة ، أو شيء . ما غيرهما وهما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الإمتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لأربع لها . ويظهر منه أن تربع القسمة وحذف أحد الأقسام ممّا لا حاجة إليه ولا هو مطابق للمتن .

قوله :

لها و الاول باطل لانه لو كان مقتضى الشكل نفس الجسميّة لزم تساوى الاجسام بأسرها فى الشكل و المقدار ، و تساوى شكل الكل و الاجزاء لان جزء الجسميّة متساوى كلها فى المية و التساوى فى العلة بوجوب التساوى فى المعلول ، و الثانی محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازماً عادى الحال الذى يقتضيه نفس الجسميّة لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم ، و ان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علّة لما يمتنع زواله . وفيه نظر : لانه لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون الشكل لازماً للجسميّة لان لزومه اما لنفس الجسميّة ، أو لغيرها فان كان لغيرها فاما أن يكون لازماً لها ، أو لا و الكل باطل : ثم ان الحال الذى يقتضيه نفس الجسميّة بناء على أنها طبيعة نوعية و ليس يجب أن يكون الحال فى الجسميّة طبيعة نوعية و ان كان لازماً . فلان قلت : اذا كان الحال لازماً للجسميّة يكون الجسميّة مقتضية له و هو مقتضى للشكل فيكون الجسميّة مقتضية للشكل فيعود الحال . فنقول : و الحال الباطل لانه لو كان الجسميّة مقتضية للشكل بذاتها ، و أما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محال و لكن سلمناه الكلام فى الشكل المعين كما سيجرى . و هو غير متنتح الزوال . فقد بان أن هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يراجع إلى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم ، و ذكر الشارح أن الأقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسميّة إمّا من حيث الانفراد عن المادّة ، أو لا بل من حيث المقارنة بالمادّة ، و الاول اما لنفس الجسميّة أو لغيرها . وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادّة بل يجوز أن يكون من حيثية أخرى فان الحيثيات لا تنحصر فى الانفراد و الاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه . م

✽ (و لولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات و هيئات التناهي والتشكّل ، و كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته) ✽
هذا أوّل الأقسام^(١) و هو أن يكون الشكل قد لزّم الإمتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادّة ، و ما يكتنف المادّة من اللواحق كالفضل والوصل ، و سائر ما يحتاج فيه إلى المادّة من الإفعالات وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم التشابه أوّلا في نفس المقادير و ذلك لأنّ الإختلاف فيه إنّما كان بسبب الفصل والوصل و التخلخل

(١) قوله «هذا اول الاقسام» قد تبين أن لزوم الشكل اما لنفس الجسمية ، أو للفاعل ، أو للمقابل فنقول : القسمان الاولان باطلان أما الاول فقد حرره الشيخ أولا بأن الشكل لازم للجسمية بنفسها و هي منفردة عن المادّة و ما يكتنف بها من الفصل والوصل و سائر ما يحتاج فيه إلى المادّة من الانفعالات كالانحناء والتمعن وغيرها ، و انما حرره على هذا الوجه تنبيهاً على فساد ما توهبه الامام من مقارنة الجسمية للمواضع المادية فالعنى أن الجسمية او اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادّة ولو احقها دخل في ذلك الاقتضاء. لزم ثلاثة امور مترتبة :

الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد ، أو بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما ، أو بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيراً ، أو بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً ، أو بالكيفيات المقنضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف . و بالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادّة عن غيرها فيكون للمادّة مدخل في ثبوت المقادير. والمقدر خلافه هذا خلف . لا يقال : المفروض أن ليس للمادّة مدخل في ثبوت الشكل لافي ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف . لانا نقول : اذا لم يكن للمادّة دخل في ثبوت الشكل فيبطر طريق الاولى أن لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ، ويمكن أن يمترض على هذا التوجيه بأن الاجسام لاشك في اختلافها بالفصل والوصل و التخلخل و التكاثف و الكيفيات المقنضية لكن انحصار اختلافها في تلك الامور بل في افعال المادّة ممنوع لا بد له من برهان ، و الاولى أن لا يحمل الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني ، وحينئذ يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما أن يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض ، أو في الجسم الواحد وهو إنّما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل و التكاثف و اختلاف الاشكال على الشمة، ولا شك أن توارد المقادير يتضمن الانفعال . فان قلت : تعدد الاجسام ليس إلا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل . فنقول : الانفصال المستدعى للمادّة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال . فان قلت : ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة أن يتصل جسماً واحداً كما في العنصر والفلك. فنقول : ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب . واعلم أن لهم في إثبات المادّة مسلكين : مسلك الانفصال

والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالعجالة بسبب انفعالات المادة عن غيرها، ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وإنما قال «هيئات التناهي» ولم يقل التناهي لأن التناهي لا يختلف فيه، والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لأن هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض، ثم قال: «حينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الإمتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أى لو فرض أقل قليل من

وقد سبق، ومسلك الانفعال وهو أن في الجسم فعلاً وانفعلاً، ويجوز أن يكون أمر واحد منفعلاً وفعلاً ففي الجسم أمران يفعل بأحدهما ويتفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة، والفعلية تابعة للصورة، والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه، وأما مسلك الانفعال فغير تام إذ من الجائز أن يكون ما به يفعل ويتفعل واحد من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها يفعل في السفليات ويتفعل عن العلويات بحسب انطباع العصور العقلية وليست مادية اللازم.

الثاني تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوى في المتبوع بوجوب التساوى في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير و اختلف المقادير اما بالانفصال أو بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت : التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهيئات التناهي أيضاً الاشكال فيكون ذكر أحدهما مستدركاً . اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض، والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض، اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل . لا يقال : إن أردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم أنه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على أن الشكل في الجملة لازم للامتداد، وإن أردتم مطلق الشكل فلا نسلم أنه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز أن لا يكون المادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل، ويتوقف اختلاف الاشكال الخاصة على المادة. لانا نقول : لما ثبت أن الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاويد أن يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة، والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان أحد الاشكال المعينة لازماً أطلق عليه اسم اللازم .

الثالث أن تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى أن الكل والجزء المتحققين يشتركان فيهما بل بمعنى أن الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر أن يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض أقل قليل من الامتداد لتساوى أكثر كثير منه والطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازميتهما وهو تساويهما في اللوازم، وإنما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه

الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثير منه ، وإذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا الفلك ولا الكثرة . والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الأصل بأنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لأبأن يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأنّ اختلاف الكلّ والجزء فرع على التغير والتغير في الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة . فالحاصل أنّ المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغير في الأجسام ، وإنّما عبر الشيخ عنه بلوازمه ، للإيضاح والفاضل الشارح توهّم^(١) الامتداد الجسمانيّ في هذا

بعض الاجسام في المقدار ، وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ، ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض بأن الامتداد او انفرد عن المادة لم يصركلا وجزءا ، وإنما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وإن كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر ، ودعياً لئلا يظن من عسى أن يقول لادلالة على بطلان اللازمين الآخرين فان من الجاز أن يقضى الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستداوة وذلك لان اللازم الاول أن يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع ومضاه بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة ، والمرتب على ذلك أن يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين ، وأن يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه . والحاصل أن الشكل لو كان لازماً لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها في المقدار يتفرع على المادة فاللازم شيء واحد بالعقيدة ، ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية ، والشيخ عبر عنه باللوازم الثلاثة للإيضاح ، وربما يظن أن الرداد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض أن لزوم الشكل ليس بمداخله المادة وذلك لا يناقض توقف تغايرها من وجه آخر على المادة . وهيئنا بحث وهو أن اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى لا يلزم أن لا يوجد الجسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تمددت الاجسام والمقادير شخصاً أوطرات مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن إلا بمشاركة المادة فلاختلاف الشخصى يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي م

(١) قوله (والفاضل الشارح) قال الإمام أولاً في الشكل الامتداد منفرداً بنفسه عن المادة ازم ثلاث

مخالات :

الاول استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على أنها نوعية فلو كان المقضى للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في

القسم مقارناً لجميع العوارض المادية كاللبساطة والتركيب وقبول الإقسام والإلتزام والكليّة و الجزئية منفعلاً عن الغير ، والغير فاعل فيه على ماهو عليه في الوجود إلا أنه أسقط اسم المادة منه و حرم التلفّظ به قولاً فقط ، وفسّر قول الشيخ : بأنّ اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير ، و الثانى تشابه الأشكال ، و الثالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما . على أنّ كلّ واحد منها محال برأسه ، ثمّ أمعن في الإعتراض على كلّ واحد ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة وأطبّق القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك . وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قررناه فلا فائدة في إيرادها .

المقادير . واعترض عليه بأنّ اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب ، والمطلوب أن الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فإن من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرط منفصل كنوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز أن يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل آخر . وجوابه أن الفرض عدم مداخله المادة في ثبوت الشكل و يلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار ، والاختلاف في المقدار موقوف عليها فلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة .

الثانى استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة . واعترض عليه بأنه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقاً فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بساطتها باقية فيها ، والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع أنّ ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز أن يكون الجسمية هي العلة للشكل ، والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل ، وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة ، والاجسام بأسرها مشتركة في هذا الاقتضاء . فان قلت : الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكروي لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل على مقدار واحد معين . فتقول : الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه . و الجواب أنا نختار أن المراد الاستواء في الاشكال على الإطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف فان ما فرض مانعاً إما أن يعطى اختلاف الشكل أولاً فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع ، و إن أعطى اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية ، وهذا كما أن المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب و هو من العوارض المادية و إليه أشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارناً لجميع العوارض المادية كاللبساطة و التركيب ، ثم نختار أن المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية و التزامه يوجب أن يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة أن بعض أشكالها مثلث و بعضها مربع إلى غير ذلك ، وأما

وله :

«(ولولزم ذلك بسبب فاعل^(١) مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاء للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الإفعال [الإيفصال] وقديبات استحالة هذا)»

هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزماً الإمتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للإمتداد مؤثر فيه ، والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعماتوجبه المادة من اللواحق ، وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الإمتداد الجسماني في التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي أوردناه على الشق الاول من الاستفسار فالتريد في الاستفسار مستدرك ، ثم إن اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امور متعددة بل أمراً واحداً في الحقيقة ، وإليه أشار بقوله على أن كل واحد منها محال برأسه .

الثالث تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل ، واعترض بأن الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئاً واحداً ولا جزء له إلا باحد أسباب ثلاثة الانفصال ، واختلاف الاعراض ، والوهم فالزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من أسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم أن يتساوى شكل الكل والجزء ، وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر ، وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض أو الوهم فتحصول الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من أن يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءاً له متصلاً به ، وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء . لذلك الشكل . وجوابه أن المراد ليس تحقق الكل والجزء ، وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما معاً فيجوز الالتزام في الجسم الذي لم يمرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لا والانقسام ، والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها وإليه أولاً بقوله توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام والالتزام والكلية متفعلاً عن الغير وهو أحد أسباب الانقسام و أما قوله ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو أنه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن أن يعترض عليه بما اعترض على الآخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول لسبب المانع وهو وارد على الاول أيضاً . م

(١) قوله « ولولزم ذلك فاعل » لما أبطل القسم الاول وهو أن يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو أن يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب

نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض ، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كحماز . وبالجمله لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدرية والشكلية عن فاعلها في الإمتداد إلا بعد كونه متأثرياً لأن ينفعل ويكون فيه قوة الإفعال التي هي من لواحق المادة فاذا حصلها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف . وما أورده الفاضل الشارح هيئنا وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة . ليس بقادح في الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الإفعال بدليل قوله « وكان له في نفسه قوة الإفعال » ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلا بعد إمكان انفعالها . واعلم أنه أُلزم المحال ^(١) في القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ، وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

قوله :

الفاعل من غير مشاركة المادة كان الإمتداد الجسماني قابلاً للأشكال من غير مجرداً عن مشاركة الهيولى فيلزم أن يكون نفسه قابلاً للفصل والوصل من غير هيولاه لأنه إنما يكون قابلاً للأشكال المختلفة إذا اختلف وتعدد ، واختلاف الإمتدادات وتمدها لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الإمتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وأنه محال . وبالجمله اختلاف الإمتداد لا شك أنه بحسب انفصالات واردة وورود الانفصال من غير الهيولى محال . قال الامام : إن الإمتداد لو كان قابلاً للأشكال كان قابلاً للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للأشكال من غير طريان الفصل عليها . والجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التبيين بل لزوم أحد الآخرين وهو اما قبول الانفصال أو قبول الانفصال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون إلا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة أنها لو كانت متصلة جسماً واحداً لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد إنما يكون بحسب الانفصال . م

(١) قوله : « واعلم » أنه أُلزم المحال ، المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً فان لزوم الشكل لو كان لذات الإمتداد لكان الإمتداد فاعلاً للأشكال وقابلاً لها مجرداً عن المادة وكلاهما محالان ، أما كونه فاعلاً للأشكال فلان الاجسام لا يختلف في طبيعة الإمتداد فيلزم أن لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة الى غير ذلك ؛ وأما كونه قابلاً للأشكال فكذلك

❖ (فبقى أنه بمشاركة من الحامل) ❖

أى لمّا ظهر فساد القسمين المذكورين تعيّن كون هذا القسم حقّاً . ويوجد في بعض النسخ بعده فلمه يولى إذن تأثير في وجوده لا بدّ للصورة في وجودها منه كالنتاهي والتشكل ، وهذا نتيجة البرهان المذكور ، وثبت منه احتياج الصورة الجسميّة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لافي ماهيتها فإذن هي لاتنفك عن الهيولى . وذلك هو المطلوب .

❖ (وهم وإشارة) ❖

يلزم أن لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالانفصال أو في الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصا ، و أما المجال فى القسم الثانى فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المجال اللازم من جهة قبول الاشكال ، ولا يجوز إلزام المجال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه ، وهذا الكلام من الشارح كأنه جواب لسؤالين واردن على التوجيه الذى ذكره : أحدهما أن الشكل لو كان لازماً من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم أيضاً عدم اختلاف المقادير ، وعدم اختلاف الكلية والجزئية ؛ لتوقف الاختلاف فى المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف فى الشكل فلا فرق بين القسم الثانى والقسم الاول فى لزوم المجالات الثلاثة فلا فائدة فى التقسيم ؛ بل يكفى أن يقال لما ثبت أن الشكل لازم فلزومه إما أن يكون بمشاركة من المادة أو لا يكون والثانى باطل فتمين الاول هو المطلوب . والثانى أن النقص المذكور فى الفصل الاتى لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه فى الكل والجزء فى الشكل إنما يلزم لا لاتحاد طبيعة الوجود بل لتوقف الاختلاف على المادة . و أجاب أما عن الاول فبأن المجال فى القسم الاول لازم من جهتين ، و فى القسم الثانى من جهة واحدة فالنقص إنما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة . وأما عن الثانى فبأن النقص على جهة الفاعل لاعلى جهة القابل . و اعلم أن المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسميّة كفى أن يقال لو كانت الجسميّة بلامادة لم يختلف أصلاً فلم يحتاج إلى تناهى الابداد ولزوم الشكل ولا إلى سائر المقدمات ، ولو كان المراد أن لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال أو الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالانفصال أو الانفعال فلم يكن إلى التقسيم وإلى سائر المقدمات حاجة ، ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل و هو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل إلا على أن لزوم الشكل ليس من الصورة الجسميّة بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه أن لزومه من غير الصورة الجسميّة بل يجوز أن يكون بمداخلة الهيولى . م

﴿ أولئك تقول ^(١) وهذا أيضاً يلزمك في أشياء آخر فإن الجزء المفروض ليس له شكل الفلك ، ثم تقول إن الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد ﴾

هذا شك ير دعى ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم ، وتقريره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للإمتداد المفرد عن القابل هو نفس الإمتداد لأن الإمتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ولزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً ، ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاجوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لاتبجوزون مثله في الإمتداد المذكور .

(١) قوله « أولئك تقول » هذا النقض إجمالي توجييه أن الدليل الذي ذكرتموه في الإمتداد وارد عليكم في أشياء آخر فإن شكل الفلك عندهم مقتضى طبيعته و جزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة وإلا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوى في المقضى يوجب التساوى في المقضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك . فقوله « وهذا إشارة إلى تساوى الجزء والكل في الشكل » وقوله « في أشياء أخرى » تنبيه على أن النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما أن طبيعة الأرض تقتضى التوسط بين الاجرام مع أن الاجزاء المنفصلة لا يتوسط ، وإنما قيد الجزء بالفروض لأن البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل إنما يوجد جزؤه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية ، والتجزئة إنما تعرض بأحد الأسباب المذكورة فيما تقدم ، وخص الفرض بالذكر لأنه أعم الأسباب لا يقال : الفرض قسيم ساير الأسباب لأنه قال الانفصال أما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق وهو الفلك أولاً فإن كان في الخارج فهو اختلاف عرضين وإلا بفرض وقسم الشيء كيف يكون أعم منه . لانا نقول : التقابل بحسب الصديق ، والعموم بحسب الوجود فإن كل جسم يقبل الانفصال الوهمي وإن لم يقبل الانفصال بوجه آخر . واعلم أن الشكل لما كان من اوازم الوجود فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال . فإن قلت : السؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فإنه لاحكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام إياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك . فنقول : الراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لتمييز الشيء عن شيء . في الوهم الراد هيئنا فانا بينا أن الفرض نفى الكلية والجزئية فإنه لو قدر أن يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاً لكليه في الشكل وهيئنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلانسلم أنه لا يكون متشكلاً بشكل الفلك وهو ظاهر . م

فقوله « وهذا أيضاً » إشارة إلى قوله في الفصل المتقدم « وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته » ونبيه بقوله « أشياء أخرى » على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام ، وقيد الجزء بالمفروض لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ، ويكون تجزئته لحدالاً بسبب المذكورة فإذن وجب تقييده بالسبب ، ولما كان الفرض أعم الأسباب خصه بالذكر .

قوله :

﴿ فنقول لك ^(١) ﴾

(١) قوله « فنقول لك » حاصل الجواب أن الآثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كله وإن كان واحداً إلا أن مادتي الجزء والكل مختلفتان فهذا اختلاف شكلهما بخلاف الامتداد القنضي للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل . قال الشارح : تقرير الفرق على الإجمال أن للمقدار والشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً أما القابل فهو الماد التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة ، و القابل للتجزئة ليس إلا المادة ، و أما الفاعل فهو الصورة النوعية التي أوجبت حصول المقدار والشكل ، و ذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوى الكل والجزء في الفلك في المقدار والشكل لاستحالة أن يكون الجزء كالكل و أما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء ، فلا يكون حكمه حكم الفلك . فان قلت : لو كانت المادة مائعة عن تساوى شكل الكل و الجزء امتنع أن يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل المثل والعامل والتدوير اجزاء للفلك الكلى و أمثال له في الاشكال ، ومن ههنا ظهر أن قوله « لاستحالة أن يكون الجزء كالكل » باطل اذلا استحالة في أن يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول : هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع . على أن المراد من الكلام منع المادة من أن يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعاً لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكلا في المقدار والشكل . فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار . فنقول النقص كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقنضي طبيعته كما أن شكله كذلك فأراد أن ينبه على أن التساوى في فاعل المقدار أيضاً لا يوجب التساوى فيه لوجود المادة فكأن السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوى جزء الفلك و كله في المقدار والشكل . فأجاب بأن المادة مائعة عن تساويهما فيهما . فان قلت : المادة وإن منعت عن تساوى الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل إلا أنها ليست مائعة عن تساويهما في الشكل . فنقول : المادة وإن لم يكن مائعة عن تساوى الشكليين لكنها مائعة عن وجوب التساوى ضرورة أنا إذا فرضنا جزءاً مضاعفاً لم يكن شكله مثل

يريد أن يفرق بين صورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحداهما دون الأخرى . وتقريره مجملاً أن الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية ، وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيّرهما كلاً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءاً والكل كلاً ، وأما الإمتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلاً عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه .

قوله :

﴿ إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بها إيجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل ﴾

شكل الفلك وهذا القدوكاف في دفع النقض ، واما الجواب التفصيلي فهو أن الشكل حاصل للفلك لآعن هيولاه لا ممتنع أن يكون القابل فاعلا ، ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي أوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين ، وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من مأخذهما فلما وجب لهيولي الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب أن لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل ، وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة إما ذات الصورة النوعية أو المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسير الطبيعة ، ثم هيئها نسختان النسخة الاولى أن يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل صورة الكل لكونه جزءاً إنما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع أن يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل . النسخة الثانية أن يحذف صورة الكل ثانياً ويضم هو في لا يكون حتى يرجع إلى ذلك . تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءاً ، أو يجعل ما للكل اسم لا يكون . والاصح النسخة الاولى لانها أدل على المراد وأظهر ، وربما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ و لعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل إنما وقع للفلك عن ثلاثة أمور عارض و مانع و سبب أما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزئة

معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت له يولاه أولاً تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المخصصة به ، ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة . ويريد بتلك القوة الصورة النوعيّة للفلك . والقوة اسم لمبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، والطبيعة تطلق على معانٍ متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ، أو المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره . ثم قال : فلمّا وجب لهيولى الفلك ذلك الإمتداد والشكل وجب بإيجاب ذلك السبب المذكور له وجب تلك الصورة والشكل لهيولى أن لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له ، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل . أى لمّا أوجبت الصورة النوعيّة لهيولى الإمتداد المعين والشكل المعين أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل . وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرّر لفظة صورة الكل إحديهما مخفوضة لكون الحصول مضافاً إليها ، والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون . ومعناه لا يكون

و أما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل ، و أما السبب فهو مقارنة المادة . فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثاً بعد تقدير الكل وتشكله منع ذلك أن يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل . وفيه نظر لأن المانع ليس إلا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع أيضاً أن يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل ، وقد صرح به الشارح في الوجه الإجمالي حيث حكم باستعالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع أن يكون مثل الكل في المقدار والشكل . فقد بان أن ليس لتأخر الجزء دخل في البنى ، وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال : المراد أن يقتضى لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك إلا أنه لم يوجد عارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً من أن يحصل له مثل شكل الكل ، وهذا العارض أعنى كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع يقتضى الغايرة بينهما ، وقول الشيخ « أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل » يصرح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع وإلا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركاً لا طائل تحته فتفسير الشارح أوفق لكلام المتن إلا أن السؤال وارد عليه . م

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الأصح ، وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلمّا واجب لها ذلك بمعنى الشكل المقدّم ذكره ، ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ماني قوله ماللـكلّ ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي .

قوله :

﴿ فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزّء بها ﴾

أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكلّ والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكلّ فإنّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ، ولـسبب مقارنة المادّة القابلة للصورة الجسميّة الحاملة إتيانها المتجزّئة معها بطريان الإيفصال عليها .

قوله .

﴿ وأما المقدار لو انفرد ^(١) ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة

(١) قوله « و أما المقدار لو انفرد » قد بان أن اختلاف الكل والجزء مقداراً وشكلاً إنما عرض للفلك عن ثلاثة أمور وتلك الامور ملتبغة في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما يمكن أن يقال في الفلك شكل الكل لعقه فيما سبق عن فاعله هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار أنها محل الصورة الجسميّة أو الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار أنه محل للشكل و المقدار ثم تنبع ذلك أن خالفه الجزء فيهما لم يمكن أن يقال ههنا لعق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة أو موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء ايام فظهر الفرق . قال الامام : معنى الكلام ههنا أن القدر الذي ذكرناه في الفلك هو أن الشكل كان ممكن الوجود في نفسه ، وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له ، وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكـله ، و ذلك يقتضى أن لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزء الذي يفرض بعد ذلك ، وهذا لا يمكن أن يذكر مثله في الجسميّة القائمة لافي المادة ، فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه ، والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فبقى قوله « من غيرها » بلا معنى وكذا كلمة « أو » بل الواجب ابراد الواو على مقتضى تفسيره ، وأما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على المادة القابلة . فشرحه اطبق على المتن . م

المقداريته ، وتلك الطبيعية هي [في نفسها] واحدة لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكليّة و الجزئية فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها من غيرها شيء بحسب إمكان وقوة ما أوصلوح موضوع لحقوقاً سابقاً ، ثم تبع ذلك أن صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة (٥) .

يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكليّة و الجزئية أصلاً فضلاً عما يلزمهما لأن نفس طبيعة واحدة لا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء ، وليس هناك علة ولا مادة قابلة فإذن لا اختلاف هناك . وتختلف النسخ هيئنا ففي بعضها هكذا « لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علة ولا عن مقارنة قابل » وهي أصح ، و في بعضها « إلا من نفسها لامن علة ولا من مقارنة قابل » وتقديره لم يصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم إلا من نفسها لأنه لا علة ولا قابل هناك ، والاختلاف من نفسها باطل لأنه لا يجب أن يستحق الاختلاف . ثم قال « فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها شيء من غيرها » يعنى من الفاعل . ثم قال « بحسب إمكان وقوة ما » يعنى المادة التي يحتاج الإمتداد الجسمي إليها لكونه صورة . ثم قال « أوصلوح موضوع » يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار و الشكل إليه لكونهما عرضين وقيده بهيئنا لأن الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ، و مادة هي هيولاه ، وموضوع هو جرم الفلك ، ثم تبع ذلك اللطوق أن خالف فيه الجزء الكل . واعترض الفاضل الشارح (١)

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعلم أن حاصل الفصل أن الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام ، والكل و الجزء من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فينتقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية و الصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع أن شكله كرى و شكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثاً أو مرباً غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الأثار و اجيب بأن اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا اختلاف مادتيهما . والاعتراض عليه أن اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف البادتين بحسب اختلاف مواد أخرى وهلم جرا ولكن الامام أطبق فيه و قال : القول بأن الاختلاف بالكليّة و الجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة الجزء ، لصورة الفلكية إما أن يكون عين مادة تلك الصورة أو يكون جزءاً من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة و جزئها المتساويان في المهيّة حاليين في محل

بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكليّة والجزئية بالمادّة غير صحيح لأنّ مادّتي الكلّ والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في علّ واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكليّة من الآخر ، وإن تباينت كانت المادّة متخالفة في الكليّة والجزئية وحينئذ إن احتاجت إلى مادّة تسلسلت الموادّ وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادّة . فإن قيل : تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها أولى بأن يكون كلّاً منه . قلنا : فليكن تقدّمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادّة . والجواب أنّ المادّة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ، وتختلف غيرها من الصور والأعراض الماديّة بها كالزمان الذي يقتضى التقدّم والتأخّر لذاته ويصير الأشياء متقدّمة ومتأخّرة لسببه على ماسياتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هي إلى غيرها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ هذا الحامل ^(١) إنّما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة ﴾

واحد فلم يكن إحدى صورتين بأن يكون كلا وأخرى جزءاً أولى من العكس فإن قيل : لما تقدم كل الصورة حالاً في المادّة على جزئها كان كل الصورة أولى بالكليّة من جزئها لتقدمه ، وإن كان شيئاً واحداً في محل واحد . فنقول : فالجسمية الوجودية بلامادّة لم لا يجوز أن يكون وجود كلها سابقاً على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابق أولى بالكليّة من جزئها ، وإن كانا شيئاً واحداً فأمكن أن يختلف الجسميّة المجردة بالكليّة والجزئية فإن كان الثاني كانت المادّة مخالفة لجزئها بالكليّة والجزئية ، وإن كان ذلك لمادّة أخرى تسلسلت ، وإلا لم يكن الاختلاف بالكليّة والجزئية موقوفاً على كون الشيء في المادّة فلا يلزم من عدم حلول الجسميّة في المادّة أن لا يختلف بالكليّة والجزئية . والجواب أن الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادّة ، وأما المادّة فهي إنّما يختلف بذاتها كما أن التقدم والتأخّر بمرضان الزمانيات بواسطة الزمان ، وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكليّة والجزئية إنّما يتوّف على المادّة في الماديات لا في المادّة . م

(١) قوله « تنبيه . هذا الحامل » المطلوب أن وضع المادّة تبع لوضع الصورة . حتى أن الصورة ذات وضع بالذات ، والهيولى ذات وضع بالعرض ؛ وذلك لأن الصورة الجسميّة لا ريب في أنّها متعيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لأن معنى الوضع هيئتها كونه . شارحاً إليه بأنّها هيئتها أو هناك ، ولما كانت الصورة الجسميّة هيئتها أو هناك لذاتها كانت الإشارة بأنّها هيئتها أو هناك يلحقها بالذات لا بواسطة الهيولى ، وأما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض ونايياً لأنها لو كانت

أقول : يريد بيان أن كون الهولي ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل إنما تستفيد من الصورة الجسميّة . وهذه مسألة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكك الهولي عن الصورة الجسميّة ؛ وذلك لأنّ البرهان عليه أنّها لو انفكت عن الصورة الجسميّة لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان : أمّا الأول فلا نفيه منافع للحكم المذكور ، وأمّا الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل . والوضع يطلق على معان : منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الجسميّة إليه ، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ، ومنها ماهو المقولة المشهورة . والمراد هيئتها هو الأول ، والمعنى أن الصورة الجسميّة هي العلة في كون الهولي ذات وضع ، ويتبين منه أنّها هي التي تفيد تشخيص الهولي وتعيينها على ماسياتى بعد .

ذات وضع بالذات كانت متعيزة بالذات لأنها إذا كانت مشاراً إليها بالذات بأنها هيئتها أو هناك فكونها هيئتها أو هناك يكون أيضاً بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة . ولأجل أن ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سمي الفصل بالنتيجه ، والشيخ لم ينبه على المطلوب الأول ونبه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيه وهو أن الهولي لو كانت ذات وضع بالذات فاما أن تكون منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هولي . هذاخاف ، وإما أن يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطّعاً لا متداد الإشارة سواء انقسمت في جهة أخرى أو لم تنقسم أصلاً فلا تكون مشاراً إليها بالذات هذاخلف فالإلزامه بين وضع الهولي وبين جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات . وأما نحن فقد بيناها بالتعيز بالذات . فان قلت : الدلالة منقوضة بالصورة الجسميّة فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الإطلاق فيكون جسماً لكونها جزء الجسم : أو غير منقسمة وهو أيضاً محال لما ذكره بيته . فنقول : المراد بالجسم هيئتها ليس الا الصورة الجسميّة المرسومة بالجواهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر إلا إياها . وتبين من ذلك أنها هي التي تفيد تشخيص الهولي لأنه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة . والوضع مقول بالاشتراك على معان : أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية وهو المراد هيئتها ، والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للمنسيتين : نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، ونسبة بعض أجزائه إلى غيره . فان قلت : الوضع بأحد المعنيين الأولين من أي مقولة . فنقول : هذا السؤال إنما يرد لو كان من الوجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم . قال الشارحان : لما كان البرهان على امتناع انفكك الهولي عن الصورة أن الهولي لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع أو غير ذات

قوله :

✽ (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاحج) ✽ .
أى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون
منقسماً على الإطلاق وفي جميع الجهات أولم يكن فإن كان منقسماً في جميع الجهات
كان بأنفراد ذاته عن الصورة جسماً ذاحجاً وقد كان حاملاً للحجم هذا خلف .

قوله :

✽ (أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة) ✽ .
و هذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم
عطف على قوله و هو منقسم و يريد به أن الحامل إن كان بأنفراده ذاً وضع و كان غير
منقسم كان بأنفراده مقطع منتهى إشارة ؛ و ذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير

وضع والقسان باطلان أورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور فى هذا الفصل
هو أن وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية ، والقول بأن الهيولى المجردة ذات وضع
مناف له ، و انما قلنا : وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت
بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فى حد ذاتها لكانت اما منقسمة فى
جميع الجهات فيكون جسماً ، اذ يكون غير منقسمة فيكون بأنفرادها عن الصورة مقطع منتهى إشارة
أى مقطوعاً ينتهى امتداد الإشارة عنده لان كل مقطع إشارة فهو غير منقسم فان مقطع الإشارة لو
انقسم جزئياً مثلاً كان مقطع الإشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطوعاً لا يكون مقطوعاً وهو محال و
لما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع إشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى أن
كل غير منقسم فهو مقطع الإشارة . فثبت أن الهيولى حينئذ لا تنقسم فى جهة الإشارة فان لم تنقسم
فى جهة اخرى فهي نقطة ، و إلا فان انقسمت فى جهتين فهي سطح ، و إلا فخط . أو نقول : إذا كانت
الهيولى غير منقسمة فاما أن يكون غير منقسمة فى سائر الجهات فهي النقطة ، أو يكون غير منقسمة
فى جهتين فهي الخط ، أو غير منقسمة فى جهة واحدة فهي السطح . لكن ليس شيء من النقطة والخط
والسطح بالهيولى لوجهين : الاول أن النقطة والخط والسطح إن قامت بذواتها كانت منقسمة فى
جميع الجهات لان بينها مغاير لشمالها ، وقدامها مغاير لما ورائها ، و فوقها مغاير لما تحتها و
كانت منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها ، و إن لم تقم قائمة بذواتها كانت أعراضاً و
العامل لا بد أن يكون جوهرأً والوجه الاخر ما ذكره فى الشرح فاصلاً بين السطح والخط و بين
النقطة وهو ظاهر . ولغالب أن يقول : المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان إن كانت ذات وضع فى
ذاتها فلانسلم الحصر لجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها

و ينتهى إلى المشار إليه و ينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك الإمتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار إليه فإذن لا يكون المقطع مقطعا فكلّ مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ، وكلّ ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتدّ إليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها ، وهذا هو المراد من قوله « أو غير منقسم كان في حدّ ذاته مقطع منتهى إشارة » .

قوله :

« نقطة إن لم ينقسم البتّة ، أو خطأً أو سطحاً إن انقسم في غير وجه الإشارة »
 أى ذلك المقطع لا يخلو إمّا أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم ، والثاني لا يخلو إمّا أن ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين . وكان الحامل على التقدير الأوّل نقطة ، وعلى التقدير الثاني خطأ ، وعلى التقدير الثالث سطحاً ، وإمّا لم يحتمل قسما آخر لأنّ الأبعاد الجسميّة ثلاثة وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلاّ انشأن . فالحاصل أنّ الهیولی لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إمّا جسما أو نقطة

ولا من الصورة بل من شئ آخر و إن كانت ذات الوضع على الإطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول . لانسلم حينئذ أنها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسماً ، وإنما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فإن جميع الاعراض الجسمانية السارية والهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست أجساماً ، و بعبارة أخرى ما ذكرتم لا يدل إلا على أنّ الهیولی المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهیولی المجردة وضع أصلا فإن انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا الجواز أن يكون ذات وضع بالغير ويمكن أن يجاب عنه بأن الهیولی لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير إما جسمية أو في جسمية لانه لا بد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهیولی وضع في حد ذاتها و لم يكن ثمة ماله وضع في حد ذاته لم يكن الهیولی ذات وضع أصلا و حينئذ إن انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان جسمية و الا كان نقطة أو غيرها في جسمية فلا يكون الهیولی مجردة . هذا خالف . وقد بان أن ما ذكره الشيخ كما دل على أن الهیولی المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على أنها لا تكون ذات وضع مطلقا .

و اعلم أن قوله « كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة » مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي أن يقال : لو كانت الهیولی ذات وضع غير منقسمة فاما أن لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة ، أو يكون منقسمة فهي الخط أو السطح ، ولا يجوز أن يكون الهیولی المجردة شيئا منهما . و أما على ما وجهناه فلا استدراك . ثم إن بين كونها مقطع الإشارة بأن كل مقطع الإشارة غير منقسم فانما يبين منه لو انكسرت الموجبة كنفسها ، وإن بين بتقييده بئال فرض إشارة يمتد اليه و لا يتجاوزه كما فعله الشارح

أو خطاً أوسطحاً . وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل ، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصوّر ماهياتها فإنّ الجسم والخطّ والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للإنفصال تكون محتاجة إلى حامل فهي غير الحامل ، والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ، ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ، وسم الفصل بالتنبيه لأنّه لم يحتج فيه إلا إلى قسمة .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (فلو فرضنا هيولى بلاصورة و كانت بلاوضع ثمّ لحقتها الصورة فصارت ذات

وضع مخصوص) ❖

يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى^(١) المجردة عنها ، ويتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم ، و تقريره أننا لو فرضنا هيولى بلاصورة جسمية وكانت بلاوضع بالضرورة لما مرّ ثمّ فرضنا أنّ الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو إمّا أن لا تتحصّل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصّل ، وإن تحصّلت فلا يخلو إمّا أن تتحصّل

فتلك المقدمة مستدركة في البيان ، وأيضاً كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها ليس الا أن الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه أن يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز أن يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفاً على شرط وهو الصورة الجسمية كما أن التمييز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود العيز و كذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع أن حصولها من النار موقوف على ماسة الخشب و على استعداده للاحراق و على ارتفاع المانع . م

(١) قوله «يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى» أراد أن يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين أن الشيء إذا لم يكن جسماً يمتنع أن يصير جسماً سمي الفصل بالتنبيه و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة . لا يقال : القسم الثاني من البرهان هو امتناع أن يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع احوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوية مائة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية ابداً .

فى جمىع المواضع أوفى بعضها دون بعض ، و الأول والثانى من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل . والثالث أيضا محال؛ لأن ذلك المواضع إما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جمىع المواضع فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح و هو محال بالبديهة ، و ان كان أدلى بها فالأولوية إما أن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضا محالان . مع أن لكل منهما نظيراً فى الوجود، والشىخ أوردتهما وأورد نظيريهما ، وبين الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز .

لانا نجيب عنه بوجهين : الاول أن الهوىلى التى فرضت مجردة عن الصورة فهى بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هوىلى بل من المفارقات وتسميتها بالهوىلى مجاز ، و ان قبلت الصورة فلحقق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال . لا يقال : الممتنع بالغير يمكن أن يستلزم ممتنعاً بالذات كما أن عدم العقل يستلزم عدم الواجب و هو ممتنع لذاته . لانا نقول : الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعاً بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ، وأما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكناً بالذات و هيئنا كذلك لان الهوىلى المجردة اذا نظرنا اليها فى حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحقق الصورة ايها يلزم منه محال بالذات ، الثانى أن الكلام فى هوىلى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام و أحوالها أدانا التفتيش عنها الى أن علمنا فيها شيئاً غير الجسمية و هو الهوىلى . ثم بحثنا عن ذلك الشئ . هل يمكن أن يكون بدون الجسمية حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت جسماً فبينما أنها يستحيل أن يوجد بلا صورة فهى محتاجة الى الصورة وقد علمنا أن كل جسم يشتمل على هوىلى هى محتاجة إلى الصورة وهذا مطلوب القوم ، وقد أشار اليه الشىخ فى الشفاء حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة فى الوجود ، و أما أنه هل يوجد هوىلى بدون الصورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده . وتقرير البرهان هيئنا أن الهوىلى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخاف اما أن لا يصير ذات وضع وهو محل لان المركب من الهوىلى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل للاشاعة الحسية بأنه هيئنا أو هناك ، واما أن يصير ذات وضع فاما أن يتحصل فى جميع الدواضع أولا يتحصل فى شئ منها وهما باطلان بالضرورة ، أو يتحصل فى بعضها دون بعض وذلك اليهض من الدواضع اما أن لا يكون أولى بها وهو محال والا لزم الترجيح بلامرجح ، أو يكون أولى بها و حينئذ اما أن يكون الاووية حاصلة لها قبل لحقق الصورة أو بعد لحققها وهما أيضاً محالان ولكل منها نظير فى الوجود فالشىخ أوردتهما وفرق بينهما وبين نظيريهما . م

قوله :

«(فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك^(١)) كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنّها مجردة بحسب هذا الفرض».

هذا بيان امتناع القسم الأول و الفرق بينه و بين نظيره : أمّا بيان الإمتناع فبأنّ هذا لا يمكن ههنا ؛ لأنّ الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلّقة بالموضع الّذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال إنّ ذلك أى حصوله في ذلك الموضع ؛ إنّما كان لأنّ الصورة إنّما لحقتها هناك ؛ و ذلك لأنّ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ، ثمّ أشار بقوله « كما يمكن أن يقال » إلى نظيره في الوجود و هو أن تكون

(١) قوله « فليس يمكن أن يقال إن ذلك لان الصورة لحقتها هناك » المقصود من هذا الكلام أمران : أحدهما بيان امتناع القسم الاول و هو أن يكون أولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ، والاخرى ايراد نظيره والفرق بينهما . أما بيان الاول فهو أن الهيولى قبل حصول الجسمية لا تعلق لها بذلك العيز المعين أصلا فحصوله في ذلك العيز لا يكون لاجل أن الهيولى كانت في ذلك العيز اذا الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر . وفيه نظر ، لان غاية ما في هذا أن الهيولى لا يحصل في ذلك العيز لاجل أنها ما كانت حاصلة في ذلك العيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقاً فلم لا يجوز أن يحصل الهيولى في ذلك العيز المعين بسبب آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنها كانت حاصلة فيه . والاولى ان يقال في بيان الامتناع أن الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع و الوضع كانت نسبتها الى جميع الدواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها أولى بها ، و أما الثاني وهو أن يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظير الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين ، والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق الواجب او العارض . اما الواجب فكما ان جزءاً من الهواء اذا فسد الى الماء و هو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الهوائية السابقة كانت بوجوب حصوله فيه ، و اما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر ، فحصول الهيولى في الثالين في موضع معين انما هو لأولوية لها بذلك الموضع سابقة على حصول الصورة فيه ، واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق . م

الهيولى في صورة توجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي^١ فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا الملحق بحسب الصورة السابقة ، والأحوال لعارضة لها ، ثم أشار بقوله « وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض » إلى الفرق المذكور .

قوله :

« (و ليس يمكن أيضاً^(١) أن يقال إن الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض كما يمكن أن

(١) قوله وليس يمكن أيضاً في هذا الكلام أيضاً مقصودان : أحدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو أن حصول أولوية الموضع بعد لحوق الصورة ، و الثاني الفرق بينه وبين نظيره أما الأول فلأن الصورة الجسمية نسبتها إلى سائر المواضع و الأوضاع على السوية كما أن الهيولى أيضاً على السوية فيكون الهيولى المجسمة نسبتها إلى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع أولى . فإن قيل : هـ أن الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعاً لكن لم لا يجوز أن يقارنها صورة نوعية في تلك الحالة تعين لها موضعاً . أجاب بأن الكلام في المواضع و الأوضاع الجزئية كمواضع أجزاء الأرض و أوضاعها فإن كل جزء منها إنما هو في موضع جزئي على وضع جزئي ، والصورة النوعية و إن عينت موضعاً كلياً إلا أن الهيولى المجسمة يكون نسبتها إلى أجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها و لهذا قیدهما القسم بالأوضاع الجزئية التي لأجزاء كل واحد ، وهي هنا سؤال مشهور وهو أن يقال : لما جاز أن يقارن الهيولى صورة يخصصها بأحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز أن يقارنها صورة أخرى أو حالة من الأحوال تخصصها ببعض أجزاء المكان الكلي فأما النظير فهو المثال الأول من المثالب المذكورين في القسم الأول فإن الجزء من الهواء إذا فسد إلى الماء في مكان الهواء فلا بد أن ينتقل إلى مكان الماء و لا ينتقل إلى أى جزء اتفق من أجزاء المكان المائي بل إلى أقرب الأجزاء إلى موضعه الأول ولا يكون ذلك إلا بحسب وضعه السابق بخلاف الهيولى المجردة فإنه لا وضع لها في السابق و في قوله « فقصد الموضع الطبيعي للماء » مساهلة لأن القصد يستلزم الشعور بالمهم إذا أتينا الشعور بالمطابق . م

لحقوق الصورة ، وهناك وضع جزئي لحوقاً يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهبولي يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواً وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأننا جعلناها مجردة *)

وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهبولي ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود : أما بيان الإمتناع فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله «وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض» وإنما قيّد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسميّة علي ما سنذكرها وإنما تقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعيّة مقتضية لحيز مخصوص دون غيره ، وذلك لأنّ للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة ، وحصول الهبولي مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضى أولوية فلاجل هذا خصّ الفرض بالقيد المذكور ، ثم أشار بقوله « كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه » إلى نظيره في الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذي كان الوضع السابق واجباً لعارضاً بحسب الصورة السابقة أغنى في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه ، وإنما لم يقصد أى جزء اتفق ^(١) منه بل قصد

(١) قوله « وإنما لم يقصد أى جزء اتفق » لفظة إنما لا معنى لها هي هنا . واعلم أن كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما ، و الواجب أن لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين و بين القسمين ، وأما بيان امتناعهما فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر أن الهبولي اذا فرضت مجردة عن الوضع و الموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين فكانه قال او فرضنا هبولي غير ذات وضع ثم لعقتها الصورة فلا بد أن يصير ذات وضع مخصوص و يحصل في موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهبولي المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن أن يقال هناك أولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض . م

الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى إلى الموضع الأول فتختص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله «بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى» أى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فهيها سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا ، والثانى الوضع السابق وهو سبب لتختص الموضع الجزئى منه بالقصد . ثم أشار بقوله : «وإنما لا يمكن هذا أيضا لأننا جعلناها مجردة» إلى الفرق بينهما . ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأول وهو حلول الصورة الجسمية في الهىولى المجردة ، وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهىولى لا يجوز إلا على سبيل التبدل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه . واعلم أن فائدة إيراد النظيرين^(١) سد باب إيراد المعارضة بهما ؛ وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة في الهىولى المجردة لاقتضاءها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة في الهىولى والكائن يقتضى لاحالة الحصول في موضع الحصول فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصص الهىولى المجردة به . ثم إن اجيب بأن المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هيها . عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة

(١) قوله «واعلم ان فائدة إيراد النظيرين» كأن ساءلا يقول العمل إذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى معالة عنده فلا يتوجه منه إلا بيان استحالتها ، وأما إيراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع أن ثبوت ما ادعاء لا يتوقف عليه . أجاب بأن فائدة إيراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ هيها بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل إن الهىولى المجردة لولعقتها الصورة لم يكن بدم أن يحصل فى موضع معين مع أن نسبتها إلى جميع الدواضع على السوية و هو محال . أمكن أن يعارض بان الجزء الموائى إذا فسد إلى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول اوفى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع أن نسبتها إلى جميعها على السوية . فاجاب بأنه إنما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ، ثم لو عورض ثانياً بان ذلك الجزء إذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبتها اليها و انه ما كان هناك . أجاب بأنه إن لم يكن هناك كانته وهناك أقرب الدواضع اليه فانه حصل فيه وهو أيضا وضع سابق والهىولى مجردة عن سائر الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها ، و اطلاق اسم المعارضة ليس بجيد فكانه لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلامها مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف بوجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها . م

تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها بأحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياء الممكنة . فيجاء بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك ، و هيئنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يخصص . وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ^(١) أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب اتصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الأحياء . و أجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة ، والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك . فظهر الفرق . أقول : هذا إشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر ، وأما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجزئتها بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها . فليس بشيء لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير

(٢) قوله « وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ، الإمام أورد النقض بأن الجسم العنصري نسبتته إلى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوّره بأنه صورة كانت مع أن إحدى الصور حاصلة له دائماً فلم لا يجوز أن يكون الهيولى نسبتها إلى جميع المواضع بالسوية مع أنه يحصل في أحدها أجاب بأننا نعلم أن نسبة الجسم العنصري إلى جميع الصور النوعية واحدة بل إنما يحصل له صورة نوعية إذا كانت أولى به ، وهذا الأولوية إنما حصلت بحسب صورة أخرى سابقة وهلم جرا . وهذا نقض آخر ليس في هذا الكتاب . إلا أن قوله وقد يلوح من كلام الإمام أنه أول الإشكالين فيه ما فيه لأنه لم يورد هذا النقض إلا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ، ثم قال لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز أن تصوّر الجسم بسور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة أجاب الشارح بأن الهيولى مع تلك الصفات إن تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السوية وهذا موقوف على أن معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد ينعه الإمام فليس يتمتع أن يقال تلك الصفات لا يخصص له الهيولى بوضع إلا أنها بعدها اوضح معين حتى إذا انتهت السلسلة إلى الصفة الأخيرة تم اعتمادها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين ، والحاصل أن السؤال أن أورد بطريق النقض الإجمالى أمكن دفعه بالفرق ، و أن أورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلاً . م

مجردة ، وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف [إلى جميع الأوضاع] واحدة .

❖ (تذنيب) ❖

❖ (فاحدس من هذا أن الهيولى لا تنجرّد عن الصورة الجسميّة) ❖

وفي نسخة الجسمانيّة ، وفي نسخة الجرميّة . ذكر الفاضل الشارح : أن الخجّة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بأنّها حالة الإفكاك إمّا أن تكون مشارداً إليها أو لا تكون ، وأبطل الأوّل في فصل ، ثمّ أبطل الثّاني في الفصل المتقدّم بأنّها عند افتراضها بالصورة إمّا أن تحصل في كلّ أحياء أو لا تحصل في شيء منها أو في حين معين ، ولم يتعرّض للقسمين الأوّلين منها لظهور فسادهما بل افترض على إبطال الثالث ، ولأنّ ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ولم يصرّح بثبوته مطلقاً لأنّه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين . أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس ^(١) أن امتناع اقتران الهيولى بالمجردة بالصورة لا يدلّ بالذات على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة بل يدلّ على أن الهيولى بالمجردة غير مقترنة بالصورة أبداً وينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلاً ، وهيولى الأجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تنجرّد عن الصورة الجسميّة .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صوراً أخرى) ❖

يريد إثبات الصورة النوعيّة وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً ^(٢) . واعلم أن

(١) قوله « ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس » إن الثابت بالبرهان أن لاشيء من الهيولى المجردة يقاومها الصورة بالضرورة وهي لا تدلّ بالذات على المطلوب وهو لاشيء من هيولى الأجسام بمجردة عن الصورة ؛ بل على أن كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وينعكس عكس النقيض إلى أن كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينقسم إلى قولنا كل هيولى الأجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الأجسام ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لاشيء من هيولى الأجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ، ولو قال هي لا يدلّ عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الأخرى فانهما ينتجان السالبة المطلوبة كان أخصر وأحسن .

(٢) قوله « وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً » لاشك أن الأجسام مختلفة بالحقايق فانا

سلب الخلوّ إيجاب المقارنة فمعنى لا يخلو أنّها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً بل ربّما تقارنها وقتاً دون وقت . فأورد الشيخ هبهنا لفظة قدالتى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم أنّ الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .
قوله :

❖ (وكيف ولا بدّ من أن يكون إمتام صورة^(١)) توجب قبول الإنفكاك والإلتئام والتشكّل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك ، و كلّ ذلك غير مقتضى الجريمة) ❖

أى وكيف يحكم بخلوّ الهيولى منها مع امتناع خلوّ الجسم عن أحداً مورثاً لثلاثة : أحدها قبول الإنفكاك والإلتئام والتشكّل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة

نعلم بالضرورة أن حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة فى الجسمية فيكون اختلافهما إنما هو بامور وراه الجسمية وهى الصور النوعية وهى مبادئ الانوار المختلفة المنخضة بنوع نوع ، و انما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى أن كل جسم فهو مركب فى الخارج من مادة جسمية و صورة نوعية هى مبدئه فصله ، و انما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها فلا تقارن واحدة منها دائماً بل فى وقت دون وقت فافاد بقدر جزئية الحكم ليعلم أن الهيولى لا تقارن كل الصور و ان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول : و من العجب ان يفهم من قدان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لالجزئية افراد متعلق المحمول م

(١) قوله « وكيف ولا بد من أن يكون اما مع صورة » قد ثبت أن فى الجسم صورة جسمية و هيولى فيه أمر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدئه الانوار ليس هو الجسمية لاشتراكها ، ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فثبت أن يكون أمراً آخرأ وهو الصورة النوعية . فان قلت : إذا كان المراد أن للانوار التى من الاجسام مبدئه فمواجه تخصيص تلك الانوار بسهولة قبول الاشكال و غيره و امتناع قبولها فنقول : فلما كان المدعى أن الهيولى لا يخلو عن الصور النوعية و انما يتبين ذلك لو كانت لا يخلو من الانوار حتى لو وجد جسم لا يكون له أثر لم يتبين ذلك فأوردتلك الاعراض لان الاجسام لا يخلو عنها فصحت أنها لا يخلو عن مبادئها بخلاف الانوار الاخر مثل احراق النار و ترطيب الماء الى غير ذلك ، و انما قال « الهيولى لا يخلو عن صور » ولم يقل الاجسام لا يخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين

من العناصر ، وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة ، من العناصر ، وثالثها الإمتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات . وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنما يجب بعلل تقتضيها ، ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ، والالهولي لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كمتبيين في علم ما بعد الطبيعة فعلمها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهولي والصورة ، ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهم لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ، ويجب

الهولي والصورة الجسمية . هذا هو كلام الشيخ . وزاد الشارح في البرهان أقساماً وتقربها أن يقال : الأجسام تختلف بالآثار فذلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد أن يكون لها مباد فمباديها إما أن يكون هي الجسمية أو الهولي أو أمور أخرى والاولان باطلان لما ذكرنا فهي أمور مفارقة لها فإما أن يكون مفارقاً من الأجسام وهو أيضاً محال لأن المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الأجسام ، وإما أن يكون مقاومه لها وهي إما أن تكون متعلقة بالهولي أو لا تكون كذلك والثاني باطل لأن تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون إلا في الهولي فتميز أن تكون متعلقة بالهولي فإما أن يكون أعراضاً أو صوراً والاول باطل لأن تنوع الأجسام وتحصلها يتوقف عليها إذاً الأجسام إنما يختلف بحسب الآثار المخصوصة بنوع نوع وتلك الأمور مبادي تلك الآثار فالأجسام إنما تنوع وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي متنوعة للأجسام محصلة لها ومن المحال أن يتوقف تحصل الجواهر على الأعراض فاذن هي جواهر وهي الصورة النوعية . لا يقال : لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء ولم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض فإن من الناس من ذهب إلى أن لكل نوع مبدءاً مفارقاً يستند إليه آثاره ، و فرق بين النفس وبينه بأنها يتالم ويلتد بحسب أحوال الآلات بغلافه بل منهم من أسند الآثار إلى الفاعل المختار وحيث لم يكن معه إثبات أن لها مبادئاً في الأجسام سلمناه لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن الفارق الآثار المختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام هيولاتها استمدادات مختلفة بحسبها يصدر عن الفارق الآثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفاضية عليها . لانا نقول : نعم بالضرورة أن تلك الآثار إنما يصدر من الأجسام فسنبين أن الاحراق ليس إلا من النار والترطيب إنما هو من الماء إلى غير ذلك فلو لم يكن في الأجسام إلا الهولي والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام فلا بد أن يكون فيها شيء هو مبدء لتلك الآثار ، وحيث نقول : هذا القسم مستدرك لأن الكلام في آثار الأجسام فكيف ترده بين آثار المفارق و آثار المقارن ، وكذا بيان أنها متعلقة بالهولي لأنه يكفي أن يقال الأمور المقارنة للأجسام إما أعراض أو صور والاول باطل فتميز أن يكون صوراً وهو المطلوب فإن قلت : المطلوب أن الحصول لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متافعة بالهولي لم يبين المطلوب . فنقول : تعلق الصور بالهولي يدل على استلزامها للهولي لا بالعكس ثم لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي أعراضاً . م

أن تكون متعلقة بالهولي لاقتضاها ما يتعلق بالأموال نفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ، ويجب أن يكون صوراً لا أعراضاً لأن الجسم يمتنع أن يتحصل^(١) من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

قوله :

«(و كذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص»^(٢) متعينين ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها)»

(١) قوله «يتمتع أن يتحصل» لان تحصل الاجسام يتوقف عليها و محال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فلنا بعد النزول عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسام أن حصول الجوهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم به ، و أما على المرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لاشك أنه جوهر و جسم و حصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة بأجزائه لابه ، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ أن يكون صوراً و انا يلزم لو كانت حالة في الهولي ولم يتبين بعد . والحق أن اثبات الجوهرية ههنا أيضاً مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهولي كحال الهولي مع الصورة الجسمية فكما أن لنا في اثبات الهولي ثلاث مقامات : الاول أن في الجسم وراء الجسمية شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال ، الثاني أن ذلك الشيء محل للجسمية ، الثالث أنه متقوم بالعال حتى يكون هولي محلاً والعال صورة ، فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاث أولها أن في الجسم وراء الجسمية والهولي شيئاً آخر هو مبدع الانوار واللوازم ، و ثانيها أنه حال في الهولي ، و ثالثها انه مقوم للعال ، لكن ظهر من دليل اثبات الهولي المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها فيما يتبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت ، و اما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول ، والقوم لم يترضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهراً ، و اما المقام الثالث في الصورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما سنعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة .

(١) قوله « و كذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص » هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام . و تقريره ان الاجسام يختلف في استحقاق المكان او الوضع اذ لابد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط ، او وضع خاص كما للفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها و هو الصورة النوعية ، ولما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف ، و في دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف و الاين الى الصورة النوعية و الامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فان الصورة النوعية و إن كان أمراً واحداً بالذات الا أنها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها ، و إليه أشار بقوله والصورة تختلف باعتبار آثارها إلى آخر فليس معناه أن الصور النوعية مختلفة

الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع ، ويمتنع أن يكون في جميع الأماكن أو على جميع الأوضاع فإذن جسميته تقتضي أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين؛ ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كامراً ، وإنما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لثلا يصير الحكم جزئياً فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين . واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف ، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين ، وهكذا في سائر الأعراض و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ^(١) أن كون الجسم بحيث يستحق أبناً هو غير حصوله في ذلك الأين ، وتما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض فإن السبب المقتضى لسهولة تشكّل الماء ولردّه إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي

بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف صورة نوعية والمقتضى للأين صورة أخرى ، بل معنا أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضي الانتساب من حيثية مناسبة للأين و يقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها . واعلم أن الدليل لم يدا إلا على أن للآثار مبدء في الأجسام ، و أما أن ذلك المبدء واحد أو متعدد فلا دلالة عليه ، و لعلمهم إنما اقتصر على الواحد لعدم احتياجهم إلى الزايد . م

(١) قوله « و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض » الأعراض المنايرة للصور النوعية لأن استحقاق الأعراض غير وحصول الأعراض غير ، و استحقاق الأعراض من جهة الصورة ، و توضيح ذلك بقاء الصور و زوال الأعراض في بعض الأجسام ، و لفاعل أن يقول لما ثبت أن الأعراض مستندة إلى مبادئها الصورة النوعية ومن الواضح البين المغايرة بين الآثار والمبادئ فأى حاجة إلى تحقيق هذه المغايرة و إيضاحها . والجواب أنه ما أراد المغايرة بين الأعراض والصور مطلقاً بل أراد الفرق بينهما في اسناد الأعراض إلى مبادئ الأجسام هي الصور النوعية و عدم اسناد الصور إلى مبادئها في الأجسام هي صور أخرى ، و ذلك لأن الأعراض ربما يزول مع أن السبب المقتضى لها باق في الجسم فإن الماء إذا زالت برودته بلاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق و هو الذي يبعد البرودة إلى الماء عند زوال المسخن فلولا أن في الماء سبباً لبرودته محفوظة الذات لمعادت برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا يعود عند زوال المزبل كالماء إذا صار هواء لعارض فمنه أن ذلك العارض لا يعود بطبيعته ماء . م

باق عند جهوده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه . و الفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة^(١) :

منها أن استناد اختلاف الأعراس إلى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن أسند اختلاف الصور في العنصريات إلى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيات إلى اختلاف

(١) قوله « والفاضل الشاوح أورد شكوكا كثيرة » منها أن الاجسام كما اختلفت في الانوار والاعراض كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الانوار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب أن يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ، ثم أورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بتقديمه و هي أنك ستعرف أن الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما يتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة و أما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة . اذا تمهد هذا التصوير فللمقابل أن يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة و أما اختلافها في الفلكيات بحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها . فأجاب بانه لم لا يجوز أن يكون اختلاف الكيفيات و الانوار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات و المواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة ، و في الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كفييتها الحاصلة لها . وجواب الشارح من وجهين : الاول أنه ثبت أن آثار الاجسام و أعراضها مبادئ موجودة في الاجسام و لا يلزم من ذلك أن يكون لتلك المبادئ مباد اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق ، و اليه أشار بقوله « مامرن مفايرة الاعراض لبدايتها » أى في استنادها الى مبدء في الاجسام وعدم استناد المبادئ الى مباد اخرى في الاجسام على ما بيناه . وهذا جواب عن اصل السؤال . والوجه الثاني أن اختلاف الكيفيات و الانوار لا يجوز أن يكون للاستعدادات و المواد لما بينا أن لآثار الاجسام و صفاتها مباد تنوع الاجسام و ينصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد ، ولا شك أن الاستعدادات و المواد ليست كذلك أما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات و الانوار فهي يتمتع أن تكون منوعة للاجسام ، و أما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات أو بامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله « الا انه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام » إشارة الى الاستدلال على أنها ليست بل استعدادات وقوله « و صدور الاعراض المذكورة » الى الاستدلال على أنها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة ، و هذا جواب عن السؤال الثاني و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على أنها غير المادة ، و لعله هو المراد من قوله « و سائر الاحوال

قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصورة .
والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً
عن تلك المبادئ ، و سائر الأحوال المذكورة فإن سميت تلك المبادئ بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصيل الأجسام
أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة ، وليست الاستعدادات والمواد كذلك .

المذكورة ، والالزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المراد عليه . فان قلت :
الاستدراك باق اذ يكفي أن يقال قد ثبت أن للكيفيات مبادئ ، والاستعدادات والمواد يتمتع أن يكون
مبادىء فباقي الكلام مستدرك . فنقول : تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب
الاول سلك طريقاً آخر في الجواب الثاني ولا ارتباط في أن تعدد الطرق أدخل في اثبات
المطلوب ، وعندى أن هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ ، وسبق توجيهه ؛ لان كلامه في
مبادئ الأعراض و الاتوار لا في اختلاف الاجسام واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار و صفات
وهي ممكنة فلا بد أن يكون لها مبادئ لم يتوجه أن يقال له لو كان اختلاف الاتوار لاختلاف المبادئ
لكان اختلاف المبادئ لمبادىء أخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الاتوار بل في نفسها ، ولا يلزم
من استناد الاتوار إلى المبادئ استناد اختلافها إلى اختلاف المبادئ لجواز اتحاد المبادئ واختلاف
الآثار بحسب اختلاف القابل ؛ نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام يختلف في الكيفيات
لانها اما أن يقبل التشكل والانثام والانفكاك بسهولة أو يقبلها بمسر أو لا يقبلها أصلاً فاختصاص
اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المبين بل لاجل الصور
النوعية . ودو عليه ان الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات يختلف في الصور النوعية فان وجب ان
يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب أن يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور أخرى ولا مدفع
لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات
حيث قال اما مع صورة نوعية توجب قبول الانفكاك الى آخره فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل
سبب تلك الكيفيات ، ثم قال الامام و ان وقت المساعدة على اثبات امر دايد على الصور الجسمية والمادة في
الجسم لكن لم قلتم بأنه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية ، اما الفلك فلا يمكن
القطع بأن عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان
الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون و الثاني محال اذ فيه اللازم
يتمتع ان يكون ممكن الزوال ، و ان كانت لازمة فلزومها بالنفس الجسمية ، اولما يكون حالاً فيها ،
اولما يكون محللاً لها ، اولما لا يكون حالاً ولا محلاً . والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة
فيما بين الاجسام يلزم أن يكون الصورة الفلكية مشتركة في ما بين الاجسام و إنه محال ،
وان لم يكن الجسمية أمراً مشتركاً فيه فقد سقط أصل الحجة . والثاني باطل أيضاً ، لان الحال في الجسمية
إن لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه ، و إن كان لازماً عاد التقسيم المذكور فيه و
يلزم التسلسل . والرابع أيضاً باطل لان ذلك الشيء إما أن يكون جسماً او جسمانياً او لاجساماً او لاجسمانياً ،

ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإن أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضاً لاعالة ، ويكون لزومها إما للجسمية أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً . وأبطل الأقسام إلا كونه لما يكون محلاً ، ثم قال : فليكن المحل سبباً لأعراض اللازمة من غير توسط الصور ، وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها الجواز أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فإن من الجائز أن يكون صعوبة

والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم أول جسمانى لكان إما للجسمية أو للحال فيها أو لمحلهما أو لغير الحال والحلول وكذا الثالث لان نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره فليس بأن يفيد اللزوم للفلك أولى من أن يفيد لغيره ، وأيضاً لو جاز أن يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز أن يكون لزوم الكيفية له بلاتوسط الصورة . ولما بطل الأقسام الثلاثة من اصل التقسيم بقى أن يكون لزوم الصورة لادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لادته من غير توسط الصورة فان قلت : هذا الاعتراض غير موجه ، لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فمأخذ التقسيم ، ولو كان معارضة والمعارض ملل فكيف يقول لم لا يجوز . فالجواب مسبوق بمقدمة وهى أن الملل إذا أورد الدليل فالسائل إما أن يسلم جميع مقدمات الدليل أولاً يسلم جميعها ، ولا شك أن عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون إلا بمنع مقدمة من تلك المقدمات ، وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة ، واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقض الاجمالى ، و ان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلاً على نفي ما ادعاه الملل ولم يورد فان لم يورد دليلاً على نفي ما ادعاه حصل الالتزام ، و ان اورد دليلاً على نفي ما ادعاه فهى معارضة ، ثم النقض والمعارضة كما يأتيان فى الدليل يأتيان أيضاً فى مقدمات الدليل ، وحينئذ يكون بالنسبة الى الدليل نقضاً تفصيلاً على سبيل الاجمال ، و مناقضة على سبيل المعارضة . فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد النوع الثلاثة . وقد يقال : المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظنى الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ، ولو كان قطعى الدلالة و قد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم . وهذا ليس بشئ ، لان المعارضة لوقامت و تمت دلت على أن فى مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهى فى القطعيات كالنقض ، وترتيب النوع أن تقدم النقض على المناقضة و هما على المعارضة . إذا ثبت هذا التصوير فنقول : ذلك الاعتراض نقض اجمالى ، و تقريره أن الدليل على اثبات الصورة فى الفلك ليس شام لان أحد الامرين لازم وهو اما وجود محال من الحالات ، أو انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر أن لامتنع للنقض الاجمالى إلا منع مقدمة لاعلى التعيين . وأما العناصر فثبت أن إحدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز أن لا يحتاج إليها و انما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع . أجاب الشارح بأن الصورة النوعية

القبول عدماً لسهولة وبالعكس ، ومبدء العدم يجوز أن يكون عدمياً . والجواب أن استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة ، وكذلك الجسميّة المختصة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول ؛ بل الواجب أن يعكس ويقال الجسميّة لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنها تلزمها لأنها صورة الفلك لا غير ، وأما استنادها إلى المحلّ علي ما ذكره في غير معقول لا متنازع كون القابل فاعلا ، وأما جعل بعض صور العنصريّة أعداماً غير معقول لأن الأعراض المذكورة ليست بعدميّة أمّا الأينيّة فظاهر ، وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها ، والأموال وجوديّة لا تصدر عن الأعدام .

ومنها المعارضة أو لا بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسميّة فالجسميّة إن كانت معلولة لها لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسميّة فإذن لم تكن صوراً ،

ليست لازمة لجسمية الفلك لأنها لو كانت لازمة لكانت إما لازمة للجسمية المطلقة أو لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال . والثاني أيضاً باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها إنما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة إياها ، وحينئذ سقط القسمة المذكورة لا بتناهيها على لزوم الصورة النوعية للفلك ، وإذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم تنأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك إنما هو لنفس صورته لا لشيء آخر ، وأما استناد الصورة إلى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ، ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والإلزام لم يتوجه أصلاً : وفيه نظر لانا نقول : هب أن الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا يتناهي في ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب أنهما يكونان متلازمين وكيف لا تكون لازمة وهي ممتنع انفكاكها من الجسمية المختصة ، والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له ، وأيضاً مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقاً بل على تقدير وجود الصورة فيه فإن أراد بقوله « الصورة النوعية ليست ملازمة للفلك » أنها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا يتناهي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجوال لزوم الصورة وعلتها معاً على ذلك التقدير ، وإنما لم يجز لولم يكن محالاً وهو أول المسئلة ، وإن أراد أنها ليست لازمة للفلك مطلقاً فهو أيضاً لا يتناهي الملازمة بين لزوم الصورة وجودها في الفلك إذا انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة . على أنه سبق مما يؤيد كلام الإمام حتى يمكن أن يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما تبين واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة ، والسؤالان واردان على قوله « استناد الصورة إلى المادة غير معقول » كما لا يخفى . فقد ظهر أن كلام الشارح في هذا المقام خارج عن هذا التوجيه . والعق في الجواب أن لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها

وثانياً بأنّ القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين وكذلك من سائر الأبواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بأنّ الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب عن الأول أنّ الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسميّة ؛ بل من شرطها أن تقوم الهويّ ، وهذه الصور تقوم منها من غير دور على ما سيأتي بيانه ، وعن الثاني أنّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير من الغير بحسب المادّة ، وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها و العواد إليه بشرط الخروج عنه ، وهكذا في البواقي . فهذا حلّ تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الإحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل

فان اللزوم يستند الى ذات اللزوم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما ، وحينئذ نقتا من القصة ان اللزوم لما لم يكن حالاً في الجسميّة ولا محلّها ولا جسماً ولا جسمانياً وهو ليس بفارق فلامعذور ، ومن ههنا يتبين أن مراده من سقوط القصة او كان سقوط نفس القصة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان فمن البين أن يتجه أن يقال لو كان لزوم الجسميّة لصورة الفلك كان هذا اللزوم إمّا للجسميّة أو للحال فيها أو للمحل أو لغيرها فان هذا ترديد في اللازم كما أن ذلك ترديد في الملزوم ، ولو كان المراد أن الكلام في الأقسام لا يتم لجواز أن يكون لزوم الجسميّة للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسميّة كما يريد على لزوم الجسميّة للصورة ، ثم قال الإمام هب أن الصحة التي ذكرتموها يدل على أن في الأجسام أموراً موجودة هي أسباب لهذه الأحكام لكن المطلوب أن فيها صوراً أخرى ، ومبادئ الأحكام لا يجب أن يكون صوراً أخرى لجواز أن يكون أعراضاً فلا بد من الدلالة على أن تلك الأمور أسباب لوجود الأجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة ، والشارح لم يوردها لانه اثبت في الدليل كونها صوراً ثم قال : و أنا الى الان مارايت منهم على ذلك احدأ تشاغل باقامة البرهان ، وغفل عن البعث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهويّ في الوجود ، والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسميّة والصورة النوعيّة ، ولقد احسن حيث قدم النقض بالوجهين ، ثم اورد المناقضة ، ثم المماضة بوجهين : اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسميّة لانها اما ان تكون حالة في الجسم أو في الهويّ بشرط حلول الجسميّة فالجسميّة ان كانت مملولة لها لزم الدور والا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسميّة . وجوابه سلماً ان هذه الصورة ليست مقومة للجسميّة لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسميّة بل شرطها تقويم الهويّ و سيأتي بيان انها مقومة للهويّ من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهويّ بالصورة يعلم من بحث التلازم فأى حاجة الى اثبات جوهريتها هنا : م

✽ (إشارة) ✽

✽ (و اعلم أنّه ليس يكفي أيضاً وجود الحامل حتّى تتعيّن صورة جرمانيّة^(١) وإلا لوجب التشابه المذكور ؛ بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات وأحوال متّفكّة من خارج يتحدّد بها ما يجب من القدر و الشكل) ✽

قد أشار الشيخ فيما مرّ إلى أنّ الصورة الجسميّة محتاجة في وجودها وتشخّصها إلى الهولي لكونها غير منفكّة في الوجود عن التناهي والتشكّل ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبيّن في هذا الفصل أنّها مع احتياجها إلى الهولي تحتاج إلى أشياء أخر غير الهولي لولاها لكانت الأقدار و الأشكال متشابهة إذ كانت الهولي فيماعداد الفلكيّةات مشتركة ، وذكر

(١) قوله > ليس يكفي أيضاً وجود الحامل حتّى يتعيّن صورة جرمانية < هذا الفصل لا يتحقق إلا بعد تقديم مقدمة وهي أن الطبيعة النوعية إذا حصلت في العقل لم ينتج من حملها على كثيرين ، والشخص إذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فالوم يكن في الشخص أمر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه ، وذلك الامر الزايد هو الشخص و التميّن ، وقد عرفوه بأنه صفة بمنع وقوع الشراكة في موصوفها . ثبت أن الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية و الشخص ، وهل هو كذلك في الخارج حتى أن في الخارج موجودين أحدهما الطبيعة النوعية والاخر التشخص ، أو ليس في الخارج إلا أمر واحد بالذات والوجود إذا حصل في العقل تعدد كمال النوع مع الجنس فان في النوع أمراً زائداً على الطبيعة الجنسية أعنى الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات وبالوجود وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم أنه زايد على الطبيعة النوعية في الخارج ، ثم ان تميّن النوع إما أن يكون معلولاً للمهية ، أو لا يكون فان كان معلولاً للمهية كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه ، وان لم يكن فاما أن يكون الفاعل كافياً في فيضاته ، واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان ايضاً نوعه منحصراً في شخصه فانهم يقولون العقل انواع متباينة منحصرة في اشخاص ، وان لم يكف بل لابد من القابل فاما أن يتعد القابل فنوعه ايضاً في شخص كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل ، أو يتعد القابل فيتعدد التميّنات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدتهم إن تعدد الطبيعة النوعية بحسب تعدد المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافياً في افاضة فلا بد أن يكون نوعه منحصراً في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف . و اذا قرر هذا الكلام فنقول : كلام الشارح أنه قد ثبت ان الجسميّة ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل و ثبت انها غير منفكّة عن التناهي والتشكّل محتاجة فيهما اليه فقد ثبت ان الجسميّة في وجودها و تشخصها محتاجة الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لابد من أشياء اخر ؛ و ذلك أن الاجسام العنصرية يختلف في الاقدار و الاشكال فلو كانت الهولي كافية فيها كانت الاقدار و الاشكال متشابهة لاشتراك الهولي في الاجسام العنصرية فلا يلزم منه تشابه الكل و الجزء فان الكلية و الجزئية انما هي بالمادة لا بالقدار فجال ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية و الجزئية

الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين متمم : أولهما أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إمّا للصورة أو للفاعل أو للحامل والتمز بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول : العناصر غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل ، و ثانيهما أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل كيفية لا جل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لا جل صورة أخرى ، ثم لما كان الجواب عنهما واحداً آخره إلى ههنا : والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمور اللاحقة فقله « لا يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية ، أى حتى تتشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدّا مع وجود المادة القابلة للإقسام ، قوله « بل يحتاج فيما يختلف أحواله » أى أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال « إلى معينات » أى إلى

ويكون مع ذلك تشابه في المقدار إذا المقدر عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتمل على ثلاثة إبحاث :

البحث الأول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها إلى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة إلا أنها لما لم يتبين بعد بينها ههنا بوجه آخر ، وقد أشار الشيخ إليه فيما سبق . وفيه نظر ؛ فإن الثابت بالبرهان ليس إلا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في تناسلها وتشكلها فمن أين يلزم أنها محتاجة في تشخصها إليها ، واحتياج المروض إلى شيء لا يستلزم احتياج المروض إليه .

والبحث الثاني أن الهيولى لا يمكن في تشخص الصورة ، وما ذكره لا يدل إلا على أنها غير كائنية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه أنها لا يمكن في تعيين الصورة فمن العجايز أنها تكفي في تعيين الصورة ولا تكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والأشكال ، ويمكن أن يتفصى عن البحثين بأن يقال : لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها إلى الهيولى إلا احتياجها في كونها مروضاً للعوارض الخارجية إلى الهيولى ، وربما تقف فيما سيأتى على ما يحقق ذلك . وأما أن تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسدة لأن عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . والحق أن اللازم ليس هو التشابه فإن التشابه يستدعي التعدد وأو كانت هيولى العناصر كائنية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة إلا شخص واحد وكذا في المقدار والشكل لما تقرر أن هيولى العناصر شخص واحد .

والبحث الثالث في العلل الأخرى التي أشار إليها بقوله « إلى معينات » وأحوال متفقه من

مشخصات ؛ و ذلك لأنها لا تحتاج إلى علل للماهية و الحقيقة ؛ بل تحتاج إلى علل تفيد تغايرها و انفصالها عن العناصر الكلية قوله « و أحوال متفقة من خارج » و كان ينبغي أن يقول و أحوال مختلفة من خارج لأن سبب الاختلافات ينبغي أن يكون مختلفا لامتثاقا لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى فإن الأشخاص من حيث لا تتمائل تحتاج إلى علل يندر وجودها لتصير بانضائها إلى سائر العلل عللا لا تتمائل ، ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية ، والأحوال الأرضية التي هي الصور السابقة ، والتغيرات الطبيعية ، والقواصر الخارجية فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخيص الصور ، و أما الحامل فهو علة قابلية .

قوله :

« وهذا سرّ تطلمع منه على أسرار أخرى »

خارج « حللها الإمام على المعدات فان اختلاف الصور واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات ، و اختلاف تلك الاستعدادات بحسب استعدادات اخرى حتى أن كل سابق سواء كان صورة أو مقدارا أو شكلا فهو معد لللاحق ، و جعل هذا الكلام جوابا لسؤالين و تقرير جوابه عن السؤال الاول أنا لانسلم أن لزوم القدر والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في القدر والشكل و انما يلزم لو كان لزوم القدر والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير و اشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني انا لانسلم انه لو كان اختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى بل بصورة سابقة معدة فقولنا فيما نقله الشارح : ان أسباب الاختلافات . إشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات في القدر والشكل ، و قوله : والاختصاصات . إشارة الى جواب السؤال الثاني اى الاختصاصات في الصورة النوعية ، وعلى هذا الحاجة للإمام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته ، و اما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخيص الصورة و ان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلية فأولا فسر المعينات بالمشخصات فان أجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية فاذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصصة و كيفية مخصصة وشكل مخصص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البعير فلا شك أن ذلك الماء لا يتميز في الخارج إلا اذا حصل له انقطاع من البعير و كمية و هيئة مخصصتان ، و فسر الأحوال المتفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد أن يشتمل على امور لا يوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم

أقول : قال الفاضل الشارح : كون كلّ سابق علة معدّة لللاحق سرّ عظيم^(١) تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمنية ، و أنه لا بدّ من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الإستعدادات المختلفة في المادة ، و هذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور

وجود الشخص الواحد مرتين و انه محال . ثم ذكر أن المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الملل الفاعلية للشخص الصورة و هي القوى الساوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية . وفيه نظر ؛ لان القوى السماوية تأثيراتها وآثارها غير ثابتة ولاشك أن تشخص الصورة أمر ثابت ، و غير الثابت يمتنع أن يكون علة فاعلية للثابت ، وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية ، واما الصور السابقة فهي لا يجمع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلية له ، وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض الناصر منه فان القر على الفصل مما يند حصول الصور من البدن ، و أيضاً فقد نسر المعينات اولاً بالشخصات وليس من اللعل المذكورة هيها مشخصات فقد نسر المعينات هيها بما ليس بمعينات . و يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من اللعل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان اللعل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل يقتضى تشخص الصورة او المقدار في القابل لمعدات ، وعن الثاني بانه وان لم يذكر الشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه و انما لم يذكر تحويلا على ماسبق والحاق المتعلم الذكي به . فعاصل كلامه ان الهويلى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات معدات ولكن الشيخ وصف اللعل بانها يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ولاشك ان المشخصات لا يحدد المقدار والشكل فان الشكل لا يتحدد بنفسه ، و أيضاً لما كان حاصل كلام الشيخ أن الصورة يحتاج في تناهيا و تشكيلها و مقدارها الى الهويلى وهي لا تكفى في هذه العوارض بل يحتاج الى امور اخر فكيف يقال من الامور الاخر هذه العوارض ، وكان الامام اقتصر على المعدات لاجل هذه الدققة و ربما يختلج في خاطر أن المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة . م

(١) قوله « كون كل سابق علة معدة لللاحق سر عظيم » هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للمنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يشبها هيها فقد اخل بالواجب ، و اما الذى ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلة فهو لا يتم لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز أن يكون بجميع اجزاها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة أو عرضاً مقداراً أو شكلاً أو غيرهما والا لزم قدم الحادث لاستعالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شئ من اجزاها حادثاً و ذلك الحادث أيضاً يحتاج إلى علة تامة غير قديمة بجميع اجزاها ، وهذه العوادم اما أن تكون متتابعة أو متساوقة لاسبيل الى الثاني لما سترفه فنعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ، و من الظاهر أن تلك العوادم كلما يخرج شيئاً فشيئاً من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة العوادم الى المعلول بوجه ، ولا

أقول : و من تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدئه قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام ، و بالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر .

❖ (وهم وتنبيه) ❖

معنى للاعداد الا هذا القدر ، ثم ان هذا القرب واليعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالعلول وهو المادة ، و القرب واليعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق في قابل . فان قلت : السابق المعد اما ان يتوقف عليه الاحق اولافان لم يتوقف عليه لم يكن معدله و الا فمعد انتفاء السابق لا يوجد الاحق قطعا فلا يوجد العلول . فقول ، للعدمد عدمن عدم سابق اذلي وعدم لاحق ابدى والعلول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد العلول الا اذا وجد السابق وانعدم ، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمنية فانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كل سابق يعد لاحق يكون كل لاحق مسبوقا سابقا لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا و يوجد فيه حادث خل) وهيهاشي. وهوان الذي يقتضي هذا السريس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت [المسبوقية] السرا العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ، ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لابتداء لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المنتهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمة متسابقة غير متناهية و الزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية ، واما انها لا نهاية لها فنير لازم من القاعدة واما يلزم منها ان يكون كل حادث حادثا لا الى نهاية كما يلزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر و هكذا ، و ترتب العدومات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم و ليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا اذليا وارتفاع العدم الاذلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لابد ان يكون بمدكل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليه الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثاني . هذا بيان مذكروه الامام . و اما ما قاله الشارح فظاهر .

و نحن نقول : و من الاسرار ان الحركة السردية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون بحسب استعدادات متسابقة و الاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر يعبره لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السردية حتى لو لم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء اذليا ابديا لان المبدئه الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السردية

﴿ واعلم أن الهیولی مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة ^(١) فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولى لقوام الهیولی بها مطلقاً ، أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهیولی بها مطلقاً ، أو تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهیولی ، أو تكون لا الهیولی تتجرد عن الصورة و لا الصورة تتجرد عن الهیولی وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ؛ بل يكون سبباً ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر ﴾

ابتداء عالم الحدوث فإن لهاجهتين دوامها وتجدها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستنده إلى علة دائمة الوجود ، و من حيث تجدها يصير سبباً للحوادث لأنه لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المنحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استمدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث و لتارتبت سلسلة الحدوث إلى المبادئ الدائمة . م

(١) قوله « و اعلم ان الهیولی مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة » لا يفي على من تأمل هذه الفصول ان المقصود ههنا كون الصورة جزءاً من علة الهیولی والشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما ، والشيخ أيضاً اشار في انشأه إليه ، ولوثبت ان الهیولی مفتقرة في وجودها إلى الصورة و انها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المتقدمين فلاحاجة إلى إثبات التلازم أصلاً ، و أيضاً فقول الشيخ « أو يكون لا الهیولی يتجرد عن الصورة » مستدرك لأنه لو حذف من الين ليتم الكلام بدونها فإنه لما انقضى علة الصورة كفى قسمة عليها إلى الاقسام الاربعة ، والصواب ان يقال : الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شاملة للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين أحدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما أما الطريق الخاص فهو أن إذا نظرنا إلى ذات الهیولی امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة و إذا نظرنا إلى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها فإنه لا معنى لها إلا انه امتداد سار في سائر الجهات والامتداد الساري في سائر الجهات لا يلزم أن يكون قائماً بذاته ، نعم لما احتاج عواضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها إلى الهیولی ظهر انها متعلقة بالهیولی فقد ثبت من ذلك ان الهیولی محتاجة إلى الصورة في الوجود بل في العوارض الشخصية ، و سيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهیولی و يشير بقوله « ههنا سر آخر » إلى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية إذ الثابت ليس إلا احتياج الهیولی إلى الصورة الجسمية ، و اما إلى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهیولی ملازمة لها لكن الشيخ في انشأه كرر الإشارة في هذا الفصل إلى الفصلين ما يقوم به الشيء و بين ما يلازمه فقد بان ان قوله « الهیولی مفتقرة » مقدمة في الطريق الخاص و لاجل انه سيشير إلى إثباته اقتصر ههنا عليها ، ثم اورد الطريق العام ، والفاء في قوله فاما ليس لسبب بل لمجرد التعقيب و هو « بني على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم إلى اربعة اقسام : الاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهیولی ، و اجزاء علة اولاً علة ولا جزء علة بل آلة و واسطة فالاقسام ستة .

يريد بيان كيفية تعلّق الهيولى بالصورة فذكر أولاً الأقسام المحتملة ليتبيّن ماهو الحقّ منها . قال الفاضل الشارح : تلك الأقسام أن يقال لمّا ثبت تلازمهما فإمّا أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس ، أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس ، أو تكون كلّ واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى ، أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فهذه أربعة أقسام والأوّل منها على ثلاثة أقسام فإن الصورة تكون للهيولى إمّا علّة مطلقة أو جزءاً منها ، أو لا علّة ولا جزء علّة بل تكون آلة وواسطة للعلّة . فخرج من هذا أنّ الأقسام ستّة . والحقّ من جعلتها عند الشيخ واحد

و أقول إما ان يريد بالعلّة المطلقة العلّة التامة او العلّة الفاعلية ، فان اراد العلّة التامة فالصورة إذا كانت محتاجة اليها ينحصر في انها علّة تامة او جزء . علّة لان ما يحتاج إليه الشئ ، اما جيب ما يحتاج اليه الشئ . او بعضه فلا ثالث لها ، وإن كان الراد العلّة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علّة فاعلية مطلقة ولا جزءاً منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة ولا يتدفع هذا الا بعباية وهى أن يقال المراد العلّة التامة وبجزء . العلّة ما لا يكون آلة وواسطة فكانه قال الصورة اما علّة تامة أولاً فان لم تكن علّة تامة فاما ان تكون آلة وواسطة أولاً تكون فان لم تكن فهي جزء . العلّة فعلى هذا لوقد قسم الآلة والواسطة على جزء . العلّة كان أولى على أنه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا يراد بقوله فيما بعد بل لا بد لامثال هذه ان يكون على احد القسمين الاخيرين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي اقساماً ثلاثة . واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة في [موادها] وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم . ففساد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر ، والمجب انه ذهب هيئنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فإى حاجة الى ابطاله ، و اما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهى ان التلازم بين الشئيين انما يكون لو كان احدهما علّة موجبة للآخر او كانا معلولين علّة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلّة تعلقاً لكل واحد بالآخر كما سيأتى في المتضايقين والعلّة الموجبة التى يجب لها وجود المعلول فلولا ايجاب العلّة على احد الوجيين امكن انفرد احدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما و انما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله « ولا معلولاً » زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علّة للآخر لم يكن احدهما معلولاً و تفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيان احدهما علّة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علّة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فإى الزوم يتحقق عن الطرفين واذن لم يكن احدهما علّة موجبة بـل كانا معلولين فاستنادهما الى العلّة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة اوجب الوجود واستنادهما الى العلّة الموجبة ايضاً غير كاف في التلازم بينهما والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علّة موجبة لها لا لا لا تعنى بالعلّة الموجبة الا ما يمنع تخلف المعلول عنها

و هو أن الصورة جزء العلة للهيولى . وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة و يكون إما بينها وبين معلولها ، أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً لكل واحد منهما بالآخر على ماسياتى بيانه . وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتضون لذلك و يظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون في ذلك بالمضافين . و ذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أولاً بل قسم وجه التلازم إلى

والمالوات القديمة يمنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منها بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب أن يكون دائماً فانه لو لم يتحقق فى بعض الاوقات صح افراد احدهما عن الآخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر فى المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور : الاول أن يكونا معلولى علة واحدة ، الثانى ان يكون تلك العلة موجبة ، الثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالآخر ، الرابع أن يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة ، الخامس دوام تلك التعلق . وعندى ان دوام تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر فلا حاجة إذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير دال عليها .

فان قلت : إذا لم يكن أحد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة أصلاً فانه لو كان أحدهما علة للآخر كانت موجبة لامتناع تعلقه عنه بحكم التلازم و إذا لم يكن أحدهما علة للآخر مطلقاً لم يكن أحدهما واجب الوجود و يكونان ممكن الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ثالثة بالضرورة

فنقول : المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لكن الكلام فى أن التلازم يقتضى ذلك ، وكون كليهما معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لا يستلزم ان يكن مقتضى التلازم ، و لكن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهى التى اقنضت دوام تعلق كل منهما بالآخر و لم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب مهيته على وجه لا يلزم الدور كما سياتى ، وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاهما يكونان متلازمين كيف اتفقالا نه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة تحقق المعلول الآخر وكلما تحقق كل واحد منهما تحقق المعلول الآخر ، وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للملة وهى ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر ويمكن ان يجاب عنه بأن العلة اذا صدر عنها شيان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ، ثم قال : لما ثبت التلازم

قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علّة للآخر ، و الثاني أن لا يكون كذلك ،
و الأول كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكنّ العلّة القابلة
لمّا لم تكن علّة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ، ولمّا استحال
أن يكون القابل فاعلاً استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين
الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرّض الشيخ لاستناد التلازم إلى علّة الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعلّيتها وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة
التي ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علّة
للآخر فنسبه على أن ما يظنّه الجمهور في هذا القسم باطل ، ونسبه على أن الحق في

بين الصورة والهيولى فاما أن يكون إحديهما علّة للآخر أولا يكون فان كان إحديهما علّة ينقسم
بالقسمة العقلية إلى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضى العلّة
الموجبة والهيولى تستحيل ان يكون علّة موجبة للصورة اما اذا فلان الهيولى قابلة والقابل من
حيث أنه قابل لا يجب به وجود القبول والمعلول ، واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلاً اصلا وكان
الاولى مستفاد من اعتبار الايجاب و الثاني من العلّة ، واما قال في الاول من حيث انه قابل
والثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود القبول بمجرد واما مع الغير فيجوز أن يجب
به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل
لا يكون فاعلاً لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي أن يكون العلّة هي الصورة وبقى في الأقسام الثلاثة التي
ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علّة للآخر فاما أن يكونا معلولي علّة واحدة رابطة او لا يكون
كذلك فان لم يكونا معلولي علّة يقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله
او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى ، وهذا هو الذي ظنّه الجمهور
انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علّة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في
المتضايقين ونسب الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله « بل يكون بسبب خارج عنهما » . فانه انما اعتبر
السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتمين ان يكونا معلولي علّة رابطة فتلك العلّة اما ان يقيم كلا
منهما مع الآخر او بالآخر .

وللبعث في هذا الكلام مقامات : احدها في قوله لا يجوز أن يكون الهيولى علّة موجبة لامتناع
ان يكون الفاعل قابلاً فان العلّة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها
الايجاد كما اعتبر فيه الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن أحد الشئيين
علّة موجبة للآخر ولا مستندين إلى علّة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز
أن يكون احدهما علّة موجبة للآخر غير فاعلية وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب و
ايضاً لم ينقسم عليه الصورة إلى الأقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم
الثاني في القسمين لجواز أن يقيم العلّة الثالثة احدهما بالآخر ، وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم أن

هذا التسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالثهما ، ولهذا المعنى رسم الفصل بالوهم والتنبيه . فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضا بحسب الإحتمال العقلي إلى قسمين بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إما مع الآخر أو بالآخر فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ . قال الفاضل الشارح : في قوله « أن الهيولى مفقورة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة » فوائد : منها أنه إنما قال في أن تقوم ليعرف أنها مفقورة إليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ، ومنها أنه قال تقوم بالفعل ليعرف أنها مفقورة في الوجود الخارجى لا الذهنى ، ومنها أنه قال إلى مقارنة الصورة ليعرف أنها علة من جنس المتباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم . ثم قال وعلى قوله « إلى

يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة .

وثانيها في قصة علية الصورة الى الاقسام الثلاثة فانه لما جعل الالة مبانة للواسطة كانت القصة الى اربعة اقسام ووجهها أن الصورة على تقدير عليتها إما ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون وان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها فهي الالة اولا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى فان العلة المطلقة هي التي يكفى في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية و العلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك ، واما قوله مطلقا أى من غير شركة فهو وان كان تكرار لاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الالة والواسطة يعنى بدون شركة في تلك المرتبة ، وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كان علة للهيولى احتل من طريق البحث ان يقال انه علة تامة لامتناع تغلف الهيولى عنها و امتناع تغلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى أى علة فاعلية لها بالذات من غير واسطة واحتل أن يكون الة بين العلة القريبة و الهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي التي شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان تبين الصورة لما لم يكن علة تامة لاجبور ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل و الهيولى بل شى يقيم به الهيولى وهو الشريك والا كان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كائناً .

وثالثها في ان القسم الثانى وهو ان لا يكون احدهما علة للآخرى حصراً الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخرى لابد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابط في قسمين واحالهما جميعاً فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكون معلول علة رابطة . وجوابه ان يقال : المتلازمان لابد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في المهيبة او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب

مقارنة الصورة، شك لفظي وهو أن المقارنة حالة إضافية تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره والأحوال الإضافية متأخرة عن الذات فإذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون إلى ذات الصورة وجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى . أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ^(١) إلا أنه وقع في عبارته توسعٌ ما ، ويحتمل أن يقال إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفتقرة إليها ، والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلة إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها . ثم قال وهذه القضية يعنى أن الهيولى

المهية فيها المتضايفان وإن كان بحسب الوجود فوجب أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر لا يكون معلولاً سبب يقيم كلا منهما بالآخر أو مع الآخر وهما محالان ، ولما كان من الظاهر البين أن تعلق الهيولى بالصورة ليس بحسب التضايف لأن تعلق كل منهما مع تعلق الآخر تبيين أن يكون في الوجود وإن يكون أحدهما علة للآخر فلماذا انتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء ، وسيرد عليك فإن قلت : الجسم موجود في الخارج وهو مركب من أجزاء ثلاثة الصورة الجسمية والنوعية و الهيولى فهو مستلزم لكل واحد من أجزائه و كل واحد من أجزائه مستلزم له و بين كل واحد من أجزائه تلازم و ليس أحدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من أجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم و ليس أحدهما علة موجبة للآخرى . فنقول : إنما يمكن أحدهما علة موجبة للآخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للآخرى ولا ملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة . م

(١) قوله « يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك » أي المراد من مقارنة الصورة للصورة المقارنة فإن الهيولى تنفرد إلى الصورة المقارنة لا إلى مقارنة الصورة وقد قال الإمام والظاهر أن مراد الشيخ ذلك لا غير ، وأما احتمال أن المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد وإلا لكان إخراجاً لهذه المقدمة عن مقام البعث فإن المطلوب أن الصورة شرة يك لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعاً م

مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة إلى حجة^(١) لأن الذي مرّ هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايين ، ثم إن كان ولا بدّ من الإفتقار فقد يمكن أن يكون الإفتقار من جانب الصورة . قال : و سيأتى إبطال الإحتمالين . و أقول : أمّا تلازم المتضايين فسنبيّن أنّه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنّه ، و أمّا الإحتمال الآخر وهو أن يكون الإفتقار من جانب الصورة مطلقاً فقد بيّنا أنّه لا يفيد التلازم إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في علميّة . قال : والفرق بين الآلة والواسطة^(٢) أن كلّ آلة واسطة ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجودة إلّا أن الإيجاد يتوقف على توسّطها والمتوسّط قد يكون موجداً كالعلّة القريبة و أقول : الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسّطها ، والواسطة هي معلول يصير علّة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علّة بعيدة والواسطة علّة قريبة . قال : وقوله

(١) قوله « وهذه القضية مفتقرة الى الحجة » تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يفترق احدهما الى الاخر كما في المتضايين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايين ليس كما ذكره الامام فان الذى ذكره كالتضايين واعلمه هو المراد ، وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايين تأثيراً في الاخر فقبل علته انه كلام على سفد النسخ وهو غير مسوع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالعقبة مناقضة ونقض بالتضايين لكن المناقضة مندفة بما سبق منه من ان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علّة للاخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقص فاجاب عنه هيئنا وفيه نظر سيجي . والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على الهيولى بمنع ان توجد الضرورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتاً من الصورة منعاً ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الاملازم بالمقارنة الصورة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة ، وبين الامرين فرق . م

(٢) قوله « والفرق بين الآلة والواسطة » جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها مبنية لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ابراد كلمة الصناديق اعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مبنية للعلّة المطلقة كذلك الواسطة يكون مبنية للآلة . م

«أو يكون لا الهبولى تتجرّد عن الصورة^(١) و لا الصورة تتجرّد عن الهبولى ، إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما ، و هي أن يقال لمّا ثبت التلازم فليس أحدهما بالعليّة أولى من الآخر و إليه أشار بقوله « و ليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه » بل الحقّ أن يكون الإحتياج من الجانبين على السواء أو الإستغناء من الجانبين على السواء و أقول : لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً ، و أيضاً على تقدير الإستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى . بل الأظهر ما ذكرته و يكون قوله « أو يكون لا الهبولى تتجرّد عن الصورة » إلى قوله « بعكسه » إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنّه الجمهور وقوله « بل يكون سببٌ ما » إلى آخره تنبيه على ما هو الحقّ في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه . قال : ثمّ هيهنا شكّان لفظيّان : الأوّل أنّه لمّا ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس

(١) قوله « أو يكون لا الهبولى تتجرّد عن الصورة » الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهبولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجاً الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله « فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى » اشارة الى اقسام القسم الاول ، وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه ، وحمل قوله « بالآخر » على القسم الثالث وهو الإحتياج من الجانبين ، وقوله « مع الآخر » على القسم الأخير وهو الإستغناء من الجانبين ، واعترض الشارح بأنه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه ، و كان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر او به فعينئذ فقوله « بل بسبب آخر يقيم كلا منهما » لاجابة اليه وهذا الاستدراك و ارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ، وايضاً يلزم العنافة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الإستغناء من الجانبين ينافى التلازم ، وهذا وارد على الشارح في مقامين : احدهما ان قوله « نقيم كلا منهما بالآخر » لاشك ان مضاه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الا إستغناء كل منها عن الآخر لانه في مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره ، والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله « بل بسبب خارج عنهما » تنبيهاً على فساد توهم الجمهور ، وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما ، والحق ان القسمة يطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال ، و الاقسام لا يجوز ان ينافى مورد القسمة في الاولى لافى الثانية ، والقسمة المستعملة في البرهان ليست

جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أوبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أوبالآخر من غير إثبات ثالث وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود ، الثاني إن أراد بقوله « يقيم كل واحد منهما مع الآخر » استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لأن مورد القسمة كون الهيولى مفترقة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الأول بعض الأقسام مناف لمورد القسمة ، وعلى التقدير الثاني بعض الأقسام محذوف . أقول : الشك الأول هو ما ظنّه الجمهور وقد مرّت الإشارة إلى فسادِه و سيأتى بيانه بقول أبسط . و الشك الثاني غير وارد لأن الاستغناء عن الجانبين يناهى في تلازمهما .

بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين يشتمل على ذلك ، واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين أن يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، وثانيهما أن يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الإمام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير بالاعم والاخص بخلاف تفسير الشارح . هكذا وجوه . وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين ، وتقرير الشك الاول للإمام انه لا يلزم من ان لا يكون أحدهما علة للآخرى ان يكونا معلولين علة ثالثة وإنما يلزم لولم يجوز وجود واجبين اما لوجاز جاز أن لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعله واجبة ، وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون أحدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ، ولما فرض ان ليس أحدهما علة للآخرى كان الآخر أيضاً ممكن فاذا ارتقيا في العلل فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولين علة ثالثة ، وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا إيماؤها فيما سبق . فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذى ظنّه الجمهور ان المتلازمين يمكن أن لا يكون أحدهما علة للآخر ولا معلولين علة ثالثة وقد مرّت الإشارة الى فسادِه من ان ذلك يناهى التلازم . وفيه مأمّر ، واما الشك الثاني فتقريره أن قوله مع الآخر إن أراد استغناء كل منهما عن الآخر فهو يناهى مورد القسمة ، وان أراد غيره فهذا القسم يكون محذوفاً ، واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم ، وإنما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل لان الاستغناء عن الجانبين يناهى تلازمهما : وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله : مع الآخر . الا الاستغناء وليت شعري اذا جعله عليه بماذا يفسره أو يقول انه مهمل ، والصواب فى الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة فى البرهان . م

❖ (إشارة) ❖

❖ (أمّا الصور التي تفارق الهيولى^(١) إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنّها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيوليائها ، ولا آلات و متوسطات مطلقة ، بل لابدّ في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين) ❖ .

صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل أمّا الجسميّة فلجواز الانفصال عليها الذي إذا طرأ زالت الجسميّة التي كانت في حالة الإتصال وحدثت جسميتان أخريان ، وأمّا النوعيّة فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتى ، وأمّا صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أمّا الجسميّة فلا تمتناع الخرق والإلتهام عليها ، وأمّا النوعيّة فلا تمتناع الكون والفساد عليها . والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ولا آلات و متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات

(١) قوله «إشارة واما الصور التي تفارق الهيولى» لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدام الصورة لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا يتعدم بانعدامها ، فان قيل : هذا البيان يدل على ان الصورة لا يكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها . فالجواب ان شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الصورة الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل : الصورة التي هي شريكة العلة اما ان يكون موجودة او لا لا سبيل الى الثاني فتبين الاول ، و كل موجود مشعشع فيكون شريكة العلة مشخصة . فنقول : إنها وان كانت مشخصة لكن لا مدخل للتشخيص في العملية بل شريك العلة ليس الا الطبيعية الصورة من حيث هي هي . فان قيل : الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج مهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران المهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال لعملية المهية المطلقة وعدم علية الشخصية بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة فلا يكون مطلقة . فالجواب ان المراد بعملية الصورة المطلقة انه لابد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي احدى الصور المشخصة لاعلى التعيين فان الهيولى لا يحتاج الى احدىها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا هذه وتلك لا امر واحد دائم الوجود وهذا في العلة المطلقة ، واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضاً اشكال وهو انه لا معنى لالة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عاياه وجود المعلول بانفراده وام لا يجوز ان يكون الصورة بانفراده متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ، ووجه التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل و المنفعل من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقيق انها يستدعي آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة . م

والمتوسطات المطلقة لكن الهيولي لا تعد عند انعدام الصورة المذكورة لأنها مستمرة الوجود ، ولما كان القسمان الأولان من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال « بل لا بدّ في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين » من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم .

قوله :

« وهيننا سرّ آخر ^(١) »

السرّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولي والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولي عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ؛ وذلك لأن الهيولي لمّا امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ، ثم إنّ الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم أنّها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الأشخاص ، ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علّة للهيولي الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علّة واحدة بالعدد فعلم أنّ هناك شيئاً آخر أمبائناً للهيولي والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث

(١) قوله « وهيننا سرّ آخر » البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدء غير الهيولي والصورة يفيض عنه وجود الهيولي بتوسط الصورة ، وذلك لانه لما ثبت ان الهيولي يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولي فنعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علّة مستقلة للهيولي واحدة بالشخص وعلّة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولي بإعانة من الصورة .

واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخيرة من اشاراته فكيف صار هيننا سر ، وايضاً لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة افتقارها إلى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها إليه ، وايضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخرى ولا معيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر هيننا اتمام الدلالة في الصورة الجسميّة بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علّة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخرى وقد مر تفصيله في اول الفصل . م

هى صورة ما إليه فتجتمع منهما للهولى علة واحدة بالعدد تامّة مستمرة الوجود معها ، وربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك ستغابد عامات متعاقبة يزىل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدء المفارق سرّ في هذا الموضع .

❖ (إشارة) ❖

❖ (يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شىء منهما سببا لقوام الهولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتهما بالوجود) ❖

يريد أن يبين أن الصورة الجسميّة وما يصحبها من الصور النوعيّة سواء كانت عنصرية أو فلكيّة ممكنة زوالها أو متمنعا فيها لأنها لا تكون علاما مطلقة [ولا وسائط مطلقة] لوجود الهولى . قال الفاضل الشارح : إن الحجّة المذكورة هي بناميّة على مقدمات : الأولى أن المتأخّر عن المتأخّر عن الشىء يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الشىء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان وهذه مقدّمة بيّنة ، الثانية أن الشىء الذى يكون مع المتأخّر عن ثالث^(١) يجب أيضا أن يكون متأخرا عن الثالث ؛ الشيخ استعمل هذه المقدّمة

(١) قوله « الثانية ان الشىء الذى يكون مع المتأخّر عن ثالث » اعلم ان هيئتا ثلاث عبارات احديهما مامع مقدم مقدم ، والثانية المتقدم على الملول متقدم ، والثالثة مامع المتأخّر متأخّر ، والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية فى التأخّر ، واما العبارة الاولى فهي المعية فى التقدم فقوله « إن الشىء الذى يكون مع المتأخّر » أى مامع المتأخّر متأخّر وهذه المقدمة استعملها الشيخ فى موضعين :

الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيمة الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا ويكون ذاجبة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها ، وايا ما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم

الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على الملول متقدم .

الموضع الثانى امتناع علة الجاوى للمعوى قال : لو كان الجاوى علة للمعوى كان متقدما بالذات على المعوى ، والمعوى مع عدم الغلاء والمتقدم على الشىء متقدم على الملول فيكون عدم الغلاء متأخرا عن الجاوى والمتأخّر عن الشىء موقوف على ذلك الشىء وكل موقوف على الشىء ممكن لذاته فيكون عدم الغلاء ممكنا لذاته هذا خلف . وسنبين لك فى ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمن الكتاب ، ثم سئل نفسه ان الجاوى مع العقل الذى هو علة الجاوى ومامع المتقدم متقدم فيلزم

في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن متحد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة . قال : لأنَّ متحد الجهات متقدم على الجهات وهى إمامع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها . والمتقدم على المتقدم متقدم ، واستعملها أيضاً في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أنَّ العاوى لو كان متقدماً على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدماً على عدم الخلاء ، ثم زعم هناك أنَّ الفلك العاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه أنَّ مامع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل . أقول : المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق أحدهما بالآخر إما من حيث التصور

ان يكون العاوى متقدماً على المحوى فيعود المحذور ، واجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والعاوى ليس علة المحوى فلا يلزم تقدمه حينئذ فخرج من ذلك ان مامع المتقدم لا يجب أن يكون متقدماً وما مع المتأخر يجب أن يكون متأخراً والفرن مشكل .

قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما فى الوجود اوفى التصور ، وعلى الاتفاق إما التلازم فى الوجود فكما بين الجسمية والتناهى والتشكل و بين الجسم المسقيم الحركة و الجهة ، و إما التلازم فى التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير أن يكون عدم الخلاء أمراً مفترقاً لوجود الملاء ، وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء و عدم عدم عين الوجود ، وان فرضناه مفترقاً له فلا أقل من أن يكون لازماً له ، وأما الاتفاق فكما اذا صدر معا ولان عن علة واحدة من غير تعلق احدهما بالآخر فحيث قال : « مامع المتأخر متأخر » اراد المعية التلازمة فان المتلازمين اذا كان احدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه كان الاخر لامعاله كذلك وحيث قال « ما مع المتقدم ليس بمتقدم » اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقاً إذا كان احدهما فى الجسمية متقدماً على ثالث او متأخراً عنه لا يجب أن يكون الاخر كذلك .

وفى هذا المقام بحث وهو ان المعية باؤا ، التقدم و التأخر فان كل شىء إذا نسب الى شىء فاما أن يكون متقدماً عليه أو متأخراً أو لا يكون متقدماً عليه ولا متأخراً عنه و يكون معه ، ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيحى . كانت المعية أيضاً كذلك على تلك الانحاء فالمعية ليس منهاها الاسلب التأخر والتقدم لكن لا مطلقاً بل فى المعنى الذى تسبب إليه التقدم و التأخر حتى ان المعية الزمانية أن يكونا موجودين فى الزمان ولا يكون احدهما متقدماً على الاخر ، و المعية فى الرتبة أن يكون احدهما اقرب إلى البعد ، من الاخر ، و المعية فى الطبع أن يكونا موجودين من غير احتياج بينهما ، و المعية فى العلية ان لا يكون احدهما علة للاخر لكنهما مشتركان فى العلية ، وقد استشكل الشيخ تحقيق امرها و لعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للاخر فمتقدم ومتأخر والا فان لم يعتبر العلية بينهما فلا معية فى العلية وان اعتبرت العلية فالشىء باعتبار العلية اما علة متقدمة أو معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا فى التقدم فى العلية

أومن حيث الوجود كالجسميّة المتناهية و التشكّل في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة التي يتحرّك فيها ذلك الجسم أيضا في الوجود و وجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمرا مغايرا له في التصوّر ، وقد تطلق على المتصاحبين بالإتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ، ولا شك أن وقوع اسم الملع في الموضوعين ليس بمعنى واحد فلعلّ الفرق هو تلك المباشرة المعنويّة ،

مطلقا ، وحله ان التقدم والتاخر اعتبارهما الى ثالث و ليس بمعتبر في المعية الاحال احدهما مع الاخر ، إذوجه اشكاله ان المعين في العلية ان كانا علةتين لم يمكن ان يكونا بالقياس إلى امر واحد ، وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علةتين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر يكونان أيضا معين في العلية فلا موجودين إلا واحد هما علة للاخر أو كانا معاً في العلية ولا بد في ذلك بل كل موجودين إما أن يكون احدهما علة للاخر أو يكونا معلولين علة واحدة لانتهاء الملل الى واجب الوجود ، واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى إذا ازداد أحدهما في الشرف صار متقدما . إذا تقرر هذا .

فنقول : إن أجر بنا الكلام على ماهو المعروف في تفسير المعية فالقدماتان في التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينيتان ، و ان كانت بحسب العلية فما مع التقدم على ثالث يتنتج أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علةتين على معلول واحد ، وما مع التأخر عن ثالث و ان جاز أن يكون معلوله متأخرا عنه إلا انه لا يجب إذ ليس كل مالا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته : و كذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل مالا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر احتياج يحتاج إليه التأخر او يحتاج إليه المتقدم ، و على هذا القياس في التركيب كما إذا كانت المعية زمانية والتقدم أو التأخر بحسب الطبع أو العلة أو بالعكس فالمتقدمتان و ان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بدهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي معنى ، و تصوير التقدم و التأخر ، ثم الدلالة عليهما .

و ان اجر بنا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمناه من أئمة الكتاب ورد عليه شيثان : احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويتنتج تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها ، والاخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متأخرة عنها أو معها و الجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها وإذا كان المراد بالمعية التلازم و هما متلازمان فما الحاجة إلى هذا البيان وإذا كان المراد معنى المعية معها عاد الاستفسار والنقض في المعية والتأخر والتقدم م

ثمّ قال : الثالثة أنّا قدينا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل ^(١) وظاهر أنّهما لا يوجدان إلّا مع الجسميّة ، وبيننا أنّ الجسميّة لا يمكن أن يكون علّه لهما فهما إذن غير متأخرين عن الجسميّة وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكون متقدما عليه فثبت أنّ التناهي والتشكّل إمّا أن يكونا قبل الجسميّة أو معها . ولقائل أن يقول : الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخّرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسميّة التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسميّة بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنّّه متقدّم عليها . قال : والغلط في البيان الأوّل هو في قولنا لمّا لم تكن الجسميّة علّة لهما فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإنّ ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية، والتقدّم بالعلية أخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفى الخاصّ نفى العامّ فلعلّ الجسميّة وإن لم تكن متقدّمة عليهما بالعلية لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع كتقدّم الواحد على الإثنين أو كتقدّم جزء الماهيّة المركّبة على خواصّ تلك الماهيّة وأعراضها اللازمه والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض . فهذا ما عندي في هذه المقدمة . أقول : هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن ماهيّة الصورة ^(٢) ونحن قد ذكرنا أنّ الصورة من حيث الماهيّة لا تتعلّق بالتناهي

(١) قوله « الثالثة انا قد بينا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل » لما كان المطلوب في هذه المقدمة أن التناهي والتشكّل إمّا مع الجسميّة أو قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسميّة ليست علّة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان إمّا معها أو قبلها فيبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة ، و ايضاّ المدعى ان الصورة ليست علّة مطلقة سواء كانت جسميّة او نوعيّة و الدلالة المذكورة لا يتم في الصورة النوعيّة لان الثابت ليست إلا أنّ الجسميّة لا يمكن أن يكون علّة للتناهي والتشكّل ، و اما ان الصورة النوعيّة ليست علّة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد . م

(٢) قوله « أقول هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن مهية الصورة » اشار بهذا الكلام إلى دفع المعارضة والسنع امدفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخّر الشكل عن مهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخّر الشكل والتناهي عن الصورة الشخصية من حيث أنها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة ، واما دفع المنع فهو انا بينا أنّ الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكّل و ان لم يتعلق بهما من حيث المهية فهي تحتاج في تشخيصها اليهما و المحتاج اليه ينتج أن يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة الشخصية . فان قلت : هما متأخران عن الصورة لانهما

و التشكل بل إنها إنما لاتنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه أن الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها إليهما ولايبعد أن يحتاج الشيء في تشخصه إلى مايتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخرين عنه فإذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المشخصة من حيث هي متشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتهما وهذا القدر يكفي في هذا الموضع . قال : الرابعة أن التناهي والتشكل من توابع المادة و تقريره مأمور . ثم قال : وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الهولي متقدمة على التناهي والتشكل وهما إما متقدمان على الجسميّة أو موجودان معها فالهولي متقدمة إما على المتقدم على الصورة أو على مامع الصورة ، وعلى التقديرين فالهولي يلزم أن تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهولي المتقدمة عليها وهذا محال . و لقائل أن يقول : عندكم أن الصورة شريكة علّة الهولي فهي على مذهبكم متقدمة . والحاصل أن الذي قد أبطلتم به كون الصورة علّة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلّة . أقول : قدمر أن الصورة إنما هي شريكة العلّة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهولي أما لوجعلناها

عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء إلى ما يتأخر عنه . أجاب بان تأخرهما عن مهية الصورة ولا يبعد احتياج شيء في تميّنه إلى مايتأخر عنه مهية كالجسم يحتاج في تشخصه إلى الأين والوضع وإن كانا عرضين له متأخرين عنه .

ومن الفضل من سمعته يقول : لنا تعقل العوارض الشخصيه فان تلك العوارض ان كانت عقليه لم بشخص شيئاً خارجياً وان كانت خاوية فهي عارضة في الخارج ، و من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المعارض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض ، وايضا التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به ، والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بوجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين ، وكذا الاين حصول الجسم في المكان ، والوضع نسبة مخصوصة فهما أيضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا انها موجودة فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة ، وان كانت مشخصة فكذلك ، والا انعدم الشخص بزوالها بل الحق ان الشخص هو الابدء الفاعلى فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يعمل هذه الهوية هذه الهوية ولا نهى بالشخص الا هذا .

و انا أقول : هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها

علة مطلقة للهولي لوجب أن تكون صورة متشخصة لأن الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهولي المتعينة كامراً ، و يمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهولي فإنها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها و سيأتي لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن . قوله : « ولو كانت سببا لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود » معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهولي وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهولي . أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ^(١) وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة .

قوله :

﴿ ول كانت الأشياء التي هي علل لما هيّة الصورة و لكونها موجودة محصّلة

الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات . بقى في هذا البحث نظران : أحدهما أن الصورة الشخصية لما كانت محتاجة إلى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنها لامعالة فدعوى تحقيق ميتهما أو تقدمهما على الصورة دعوى أحد الامرين : أحدهما لازم الانتفاء ، و انه قبيح في نظر المناظرة و مستدرك في صناعة البرهان و حينئذ سقط المقدمة الثانية القائمة بان مامع المتأخر متأخر عن الاعتبار أيضاً لعدم توقف البرهان عليه ، الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضاً يختص بها كما بينه الامام و من هنا ترى أكثر المتأخرين خصصوا هذا بالصور الجسمية .

(١) قوله « وفيه إشارة إلى ما ذكرناه » حمل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله في مقابلة المية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهولي لكانت سابقة عليها بشخصها و بعلم ميئاتها وعلل تشخصها ، والمراد بعلم الشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة . فان قلت : سبق العلة انما يجب بذاتها و وجودها و أما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فلا يلزم أن يكون متقدمة على ما يتأخر عن ذاتها . فنقول : لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة ، و انما لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقاً بل فصلها إلى علل المية و علل الشخص لان كلامه في هذه البياح يقتضي تقدم علل المية على المية و تأخر علل الشخص عنها أما تقدم علل المية فلانه سنبين أن مية الصورة شريكة لعلة الهولي فبالضرورة يكون عللها سابقة ، و أما تأخر علل الشخص فلما تبين أن التناهي والتشكل من توابع الهولي فنيه هيئنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين واما قوله « حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهولي » فمعناه ظاهر ، و على الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك الصورة وجود مغاير لوجود الهولي أي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علة الصورة و تقدمها و الا فاصل وجودها سابق على ذلك . و انت خبر بان هذا الكلام مع هذا التعلل مستدرك لادخل له في الاستدلال . م

الوجود سابقة أيضاً على الهیولی بالوجود) * .

معناه أن الصورة لو كانت علّة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهیولی ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهیولی لأن السابق على السابق سابق .
قوله :

*) (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهیولی) * .

و في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهیولی [ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهیولی] ومعناه على أولى الروايتين ظاهر ، وعلى الرواية الثانية أن علّة الصورة تقتضي تقدّم علل ماهيتها ووجودها جميعاً حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهیولی فإنّ العلّة المتقدّمة على معلولها مغايرة له . فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخيصها فإن كلامه يقتضي تقدّم أحد الصنفين على الهیولی وتأخّر الصنف الآخر عنها .
قوله :

*) (على أنّها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة^(١)) وإن كان أيضاً ليس من

(١) قوله « على أنّها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة » أقول : لما قال ولو كانت الصورة علّة مطلقة للهیولی لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهیولی عن وجود الصورة » فقوله « حتى يكون بعد ذلك » فيه إشارة الى بيان الملازمة فكان ساعلاً يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علّة للهیولی أصلاً لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علّة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعلل والا لامتنع أن يكون عن الصورة وجود الهیولی . أجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين :

الاولى ان المعلول اما معلول للوجود او معلول للمهية ، و تعني بكونه معلول الوجود ان العلّة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ، ولانفني بكونه معلول المهية ان المهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه محال بل تعني به ان المهية اذا وجدت بأى وجود كانت اقتضت وجود المعلول ، ولا شك ان المهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الاصفة من صفاتها وحالا من أحوالها فمقتضيات المهية لا يكون إلا أعراضاً ، وأما مقتضيات الوجود فقد يكون جوهرراً وقد يكون أعراضاً .

الثانية ان المعلول قسماً مابين للعلّة ومقارن لها ، والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً

أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان [و] كل قسم منهما داخل في الوجود) * قال الفاضل الشارح : أعلم أنه يجب علينا أن نفسّر هذا الموضع أولاً ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين وضمّ مابعده إلى ما قبله فإنه تتمّ هذه الحجة و على هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغواً أمّا التفسير فهو أن المراد من قوله « على أنها معلولة من جنس ما لا تبين ذاته ذات العلة » هو أن الهیولی لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مביانة عن العلة فإن المعلول قد يكون مביاناً عن العلة مثل العالم مع البارئ تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها مثل مسئلتنا هذه فإن الهیولی على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مביانة عنها بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء ، وتكون حقيقة تلك العلة تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهیولی وتكون أيضاً علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحلّ ، وقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان » فالمراد منه أن الهیولی وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لا يجب أن تكون مביانة عن ذات الصورة لأنّ المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة ، وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه . أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن

لوجود الشيء . والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده هذا خلف ؛ بل معلول للمهية وحينئذ إن كانت علة له مطلقة كان المعلول من أحوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فإن مهية الثلاثة علة مطلقة للفردية وهى حال من أحوالها وإن لم يكن علة مطلقة جازان لا يكون المعلول من أحوالها كما في مسئلتنا .

وبعد تمهيد القدمتين تقرير الجواب أنا لا نسلم إن الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل ، وإنما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فإن المعلولات تنقسم إلى مبان ومقارن والمقارن لا يجوز أن يكون معلولاً للوجود ، والهیولی معلولة لمقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لمهيتها وإن لم تكن معلولة لمهيتها مطلقاً لأنها ليست من أحوالها المعلولة بل جزء علتها . هذا ما سنح للغاظر في توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين . م

الهيولى معلولة لوجود الصورة^(١) التي تزول مع بقاء الهيولى ، و ليس مراده أيضاً بقوله « فإن اللوازم المعلولة قسمان » أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود ، بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود و ذلك لأنه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية الإلهيات في مثل هذا الموضوع بهذه العبارة « يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء ، يكون مقارناً لذاته و بعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء ، مباين لذاته فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً » هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا « فإن اللوازم المعلولة قسمان » ذلك التجويز العقلي ، وأراد بقوله « و كل قسم منهما داخل في الوجود » أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج . قال : و أما بيان أن الشيخ لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجّة فالذى عندى أن الحجّة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا لاتعلّق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضّم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمتّ الحجّة ؛ بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدلّ به على أن الصورة ليست علّة للهيولى و ذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى و الحال محتاج إلى المحلّ فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علّة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدلّ : لم لا يجوز أن تكون الصورة علّة لوجود الهيولى ، ثم إنه يجب حلولها في الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها

(١) قوله إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة أورد هذا على الإمام حيث قال الهيولى وإن لم تكن معلولة لمهية الصورة إلا أنها معلولة لوجودها فإن اللوازم المعلولة قسمان معلول للمهية ومعلول للوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول . وهذا ليس بوارد لأن معلولية الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليست فى نفس الامر بل على تقدير عليّة الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علّة للهيولى لم تكن مهية الصورة علّة لوجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضى الحلول فيها ؛ نعم لا فائدة لهذه المقدمة فى الجواب لأنه ان فرضنا أن الهيولى معلولة لمهية الصورة جاز أن يقتضى الحلول فيها بعد وجودها . م

حالة فيها ، أو لأنّ الصورة علّة لحلولها في الهيولى و يكون إقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة إلاّ أنّها لا تكون مباينة عن ذات العلّة . فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإستدلال ، ولعلّ الشيخ إنّما أورده في هذا الموضع لأنّه لمّا قال الصورة لو كانت علّة لوجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علل الصورة سابقة أيضاً على الهيولى : حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استدشعر أن يقال له هي هنا إذا كانت الهيولى محلاً للصورة فأنيّ حاجة بك إلى هذه الحجّة الدقيقة على أنّها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج إلى المحلّ والمحتاج إلى الشيء لا يكون علّة لذلك الشيء . فلمّا توقع هذا الإعتراض هي هنا ذكر ما نتيين به ضعف هذا الكلام ، ثمّ إنّ أعاد بعد ذلك إلى تكميم الحجّة التي ابتدأ بها . فهذا ما عندي في هذا الموضع .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ ^(١) في هذا الموضع بل الواجب أن يقال :

(١) قوله « هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ » أما أولاً فلأنّ كلامه ليس في تشبيه العلّة بل في نفيها ، و أما ثانياً فلأنّ فيه انتقالا من الكلام إلى الكلام قبل الاتمام و ذلك مما يورث الغبط في البعث ، و أما ثالثاً فلأنّ الجواب لا يستقيم على أصول الشيخ فإن من أصوله أن تشخص الحال تابع لتشخص المحلّ فلو كانت الصورة علّة مطلقة للهيولى استحال أن تقتضى الحلول فيها و إلا كان تشخصها متقدماً على تشخص الهيولى و متاخراً عنه ، بل الواجب أن يقال لو كانت الصورة علّة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها و عللها على الهيولى و يلزم منه محال ، لكن قبل بيان لزوم المحال بين أن هذا التقدير هو كونها علّة مطلقة للهيولى محال لأنها لو كانت علّة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فتكون سابقة بالهيولى على الهيولى و أنه محال . و إليه أشار بقوله « على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلّة » أي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ، ثم استدشعر أن يقال أو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الهيولى معلولة لمهية الصورة لأن الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما أن يكون معلولاً للوجود أو للمهية فإذا لم يجز أن يكون للوجود لم يكن بد من أن يكون معلولة للمهية لكنه محال لما تقدم من أن الهيولى واحدة بالشخص و علّة الواحد بالشخص لا بد أن يكون واحدة بالشخص . أجاب بأن الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة على الإطلاق لكن لا يلزم منه أن لا يكون معلولة لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لمهية الصورة شريكة و جزءاً لها ، و إليه أشار بقوله « و أن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للمهية » أي الهيولى ليست من معلولات مهية

إنَّ الشيخَ لمَّا ذكر أنَّ الصورةَ لو قدَّ ر أنَّها علَّةٌ مطلقةٌ للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهياتها ووجودها و تشخيصها سابقة بالوجود على الهيولى حتَّى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصَّلة في الخارج وجود الهيولى الَّتِي هي معلولة لها ، أو حتَّى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصَّل في الخارج مغايرٌ لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعاً . أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أنَّ هذا التقدير ممَّا يمتنع تحقُّقه في هذا الموضع فإنَّ الهيولى وإن كانت معلولة للصورة فهي غير مبيّنة عن الصورة و المعلول المقارن لا يتأخَّر عن وجود العلَّة المتشخصَّة أى لا يمكن تحصُّل العلَّة في الخارج بدونه لأنَّ العلَّة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها . وإنَّما أشار إلى ذلك بقوله « على أنَّها معلولة من جنس مالا تباين ذاته ذات العلَّة » أى مع أنَّها معلولة غير مبيّنة الذات عن ذات العلَّة فكأنَّه قال لو قدَّ رنا تقدُّم الصورة بوجودها على الهيولى مع أنَّ هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر و ذلك هو المحال الَّذى ساق البرهان إليه و هو كون الهيولى متقدِّمة على نفسها بمراتب ، ثمَّ إنَّ الشيخَ استشعر أن يقول المعلول المقارن يجب أن يكون معلولاً للماهية للوجود لأنَّه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية ومقارناً للوجود كالفرديَّة للثلاثية وليس الأمر ههنا كذلك فإنَّ الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً فنَبَّه بقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية » على

الصورة مطلقاً ولا يلزم منه أن لا يكون معلولة لمهيتها فى الجملة ، ثمَّ لما وصف المعاولات بالمقارنة ذكر أن المعاولات كما تكون مبيّنة تكون أيضاً مقارنة . هذا غاية توجيه كلام الشارح فى هذا المقام . وفيه إدراج دليل على المدعى قبل الانتماء كما أن فى توجيه كلام الإمام دفع دليل على بعض المدعى فى دليله و كل ذلك خبط من الكلام . وقد فاتهما توجيه الأحوال فى قوله « ليس من أحواله المعلولة للمهية » فقد كفى أن قال ليس معلولاً لمهيتها و بنى الإمام جميع كلام الشيخ على تقدير عليَّة الصورة ، والشارح قوله « على أنها معلولة من جنس مالا تباين » على التقدير ، واخذ قوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله » بحسب نفس الأمر ، وإما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الأمر ، ومن الظاهر أن ظاهر كلامه ذلك . فما ذكرناه أسد و أوضح . م

أنّ المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولاً لنفس الماهيّة في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلّة تكون الماهيّة جزءاً منها أو شريكاً لها كما ذهبنا إليه هيئنا فيكون معنى كلامه و إن كانت ذات الهبولي ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضاً معلول مقارن فلا يصحّ تقدّم الصورة بالوجود عليه ، ثمّ إنّّه لما وصف المعلولات بأنّها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرّ من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات أعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله « فإنّ اللوازم المعلولة قسمان كلّ قسم منهما داخل في الوجود » و لما فرغ من هذا البيان تمّم البرهان . فظهر من البيان أنّ هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظنّ هذا الفاضل و أنّ الحجّة المذكورة متعلّقة به لأنّه يؤكّدها و يبيّن حقيقة الحال في هذه المسألة .

قوله :

❖ (ولكن قد علم أنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرميّة في حدّ نفسها إلا بهما أو معهما) ❖ .

قال الفاضل الشارح معناه مأمّر في المقدّمة الثالثة .

قوله :

❖ (وقد تبين أنّ الهبولي سبب لذينك) ❖

قال : و معناه مأمّر في المقدّمة الرابعة .

قوله :

❖ (فتصير الهبولي سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة (يتمّخ) وجود الصورة السابقة

[أو] بتتمّة وجودها للهبولي و هذا محال) ❖ .

فقد اتّضح أنّه ليس للصورة أن تكون علّة للهبولي أو واسطة على الإطلاق وهذا بيان الخلف ، وقد نبّه بقوله « ما به أو معه تتمّة وجود الصورة » أنّ التناهي والتشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصورة لا ماهيّتها فهما غير متأخّرين عمّا هو تتمّة وجود الصورة كما ذهبنا إليه و الباقي ظاهر .

﴿ وهم و تنبيه ﴾

﴿ و لعلك تقول إذا كانت الهيولى ^(١) محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة . فيكون الجواب أننا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالجمال أنها محتاجة إليها في وجود شيء، توجد الصورة به أو معه . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل ﴾ .

قال الفاضل الشارح : هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم إن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالنهاي والتشكّل أو معهما وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما . وجوابه أنه ليس كل ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون ، وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلاً لاحاجة بنا إليه . قال : و لقال أن يقول : أتقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى أم لا تقول ؟ فإن قلت بطل قولك إن الصورة شريكة لعلّة الهيولى لأنه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة و متقدمة معاً ، و إن قلت إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجّتك السابقة .

و أقول إنه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى و شريكة لعلّتها ، ومن حيث هي متشخصّة محصّلة في الخارج تكون متأخرة

(١) قوله « و لعلك تقول إذا كانت الهيولى » تقرير السؤال انكم قلتم إن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالنهاي والتشكّل وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة مملولاً وانه محال . وأما الجواب فقد قرره الامام بأنه ليس كل ما يحتاج إليه الشيء علة ، وقد طعن فيه بأن العلة لا معنى لها إلا ما يحتاج إليه الشيء . و هو مدفوع لأن العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده ، و الذي ثبت أن الهيولى تحتاج إليه الصورة في الجبلّة ولا يلزم منه أن يكون احتياجها إلى الهيولى في وجودها قريباً يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم أن يكون علة فلا يلزم كونها معلولة للصورة ، ثم قال الامام : ندع في السؤال عبارة العلة و نقصر على ذكر الاحتياج فنقول فرضتم أن الصورة لا يستوى لها الوجود إلا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة إلى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجاً إليها متأخرة و متقدمة معاً . اجاب الشارح بأن احتياج الصورة إلى الهيولى في تشخصها ، و احتياج الهيولى إليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المشخصّة، والمتقدم عليها الصورة من حيث الصورة . م

عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها . وهذا هو المراد من قوله « أنما لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود » أى لم نقل هى العلة الموجودة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء . توجد الصورة به أومعه أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهى والتشكيل اللذين تتشخص و تحصل الصورة بهما أومعهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما . فإذن هى أعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشيء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء ، من حيث اتصافها به لاعلى الصورة من حيث هى صورة . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل (لم تعقب بدل خ) لم تبقى المادة موجودة فمعقب البدل مقيم المادة لاجتماعه بالبدل ، وليس بواجب أن يقول ويقيم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إما بالزمان أو بالذات وبالجمله لا يمكنك أن تدير الإقامة) ❖ يريد بيان كيفية تقدّم الصورة العنصرية على الهيولى و امتناع تقدّم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور . قال الفاضل الشارح : لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى . وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى ، وتقديره أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبقى المادة موجودة لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ، وإذا كان كذلك فالشيء الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ، ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول إنه يحفظ ذلك

البديل بتلك الهيولى لأن الشيء مالم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة ، وقد كتبنا بينما أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى قوله « وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة » قال : ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة . وشك آخر وهو أن قوله « فمعقب البديل مقبم للمادة لا محالة بالبديل » ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما ، وإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل أين آخر و شكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى ، ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة . فعلمنا أن معقب البديل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البديل بل لوصح ذلك لكان إنمّا يصح في بعض الأشياء وبالبرهان .

وأقول : لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة^(١) على الهيولى أشار إلى أن المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ، ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة إما بالذات أو بالزمان وهو محال لما مر . وهذا

(١) قوله « أقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة » معصّل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال إذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقب البديل مقيم للهيولى بالصورة ، وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة الكائنة تقدماً فيجب ان يطلب كيف هو . ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً . فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم و هي انها تشارك شيئاً آخرأ في العلية فمذكورة ثمة ، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة ، وبينه وجهين : الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلوانعكست المسئلة لزم الدور ، و اليه اشار بقوله « وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الإقامة » الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة إما بالذات او بالزمان وانه محال ؛ لما مر في الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى أن

بعينه هو الذي أوردته في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى . وأشار إليه بقوله « على أنها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلة » كما سبق ذكره فإن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى ، ثم إنه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى و شريكة لعلمتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لأن الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود ، وأما الشك الأول الذي أوردته الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى ، وأما الشك الثاني فليس بوارد لأن امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما إنما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه

يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها . ولو قال المراد بيان إقامة الصورة للهيولى و امتناع إقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام . والحاصل أن كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للأخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فإنها كما استحالت أن يكون علة مطلقة استحالت أيضاً أن يكون شريكة للعلة لأنها قابلة محضة والقابل لا يكون معطياً للوجود . وفيه نظر لأن شريك العلة لا يجب أن يكون معطياً للوجود فإن الصورة مع أنها شريكة للعلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو البدء المفارق على ماسيجي ، غاية ما في الباب أنها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة ، وأما الشك الأول فمندفع لأن المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة ، و المتأخر الصورة من حيث أنها مشخصة فلا مناقضة بين الكلامين ، وأما الشك الثاني فهو أنه لما قال الشيخ « الصورة مقيمة للمادة لأنها إذا فارقت المادة فإن لم يحصل عقيبها بدل انعدمت المادة لا امتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة » اعترض الإمام بأن قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الإطلاق أي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً له لأن ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فإنه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بدمن أن يحمله بدله لا امتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيماً لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وأنه محال والا لكان تلك الاعراض صوراً مقيمة للمادة وليس كذلك وهذا معارضة في مقدمة الدليل ، ويمكن أن يورد نقضاً على الدليل فيقال : لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم أن يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فإنها اذا زالت فلولم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً ، و تقرير جواب الشارح أنا لا نسلم أن تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب أنها لا يقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فإن امتناع خلوا الجسم عنها يقتضي احتياج الجسم إليها في تشخصه . م

جسماً بل في وجوده و تشخصه إلى الأين من حيث هو أين^(١) ما^(٢) لا من حيث هو أين معين والأين من حيث هو أين^(٣) ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم^(٤) ما ومن حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين^(٥) وأما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً . فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بأنه مقيم

(١) قوله « من حيث هو أين ما » جواب سؤالين :

احدهما ان الجسم لاحتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك . اجاب بان التشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو أين ما لا من حيث هو أين معين . لا يقال : نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها و ان لم يكن مشخصة استعمال أن يكون مشخصة . لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي السمات بالمشخصات للزومها الشخص من حيث إنه شخص ، وعليه تبين بقوله « امتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنما يقتضي احتياج الجسم إليه في تشخصه » فهي وإن كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا تدخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص وهي من حيث أنها مشخصة غير لازمة لها .

السؤال الثاني أن تلك الاعراض محتاجة إلى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور . اجاب بأنها محتاجة إلى الجسم من حيث هو جسم و الجسم المشخص محتاج إلى تلك الاعراض فلا دور . فلو قيل تشخص العرض موقف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه إلى العرض . فنقول : احتياج المعروض في تشخصه إلى نفس العرض لا إلى تشخصه فلا محذور ، وقوله « فليس » نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره أن معقب البطل لا يكون مقيماً بالبدل بل اللازم أن معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون وإن لم يحتاج الجسم من حيث هو إليها وذلك لا ينافي إقامة الصورة للمادة . وعندى أن هذا الجواب غير موجه لان المدعى أن الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من إقامة البدل للمادة إقامتها في وجودها ، فكل الامام أنه لو كان كل بدل مقيماً في الوجود لزم أن يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فيكون صوراً إذ لا معنى للصورة الاحال في وجود المحل فالقول بأنها مقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه ، وكان الشارح ظن أنه أثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة و هي هنا يثبت كونها مقيمة للمادة . وهذا سهو فيما يزعمه أنه سهولان الثابت بالبرهان ليس إلا أن الجسمية قائمة بالغير و أما أنها صورة وهو مادة فأنما يثبت في هذا المقام لو تم البرهان . واعلم أن المدعى أولاً كان شركة الصورة لملة الهوى وقد ذكر في دليله أقسام أبطل بعضها و بقي ابطال البعض الآخر يحصل المدعى ، وهذا الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى آخر في البين قبل اتمام الكلام الاشارة ولاشك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف ما فسره الامام فانه يتعلق بأحد أقسام الدليل . م

للمادة فقط . و هذا سهو من باب توهّم العكس فإنّ كلّ صورة مقيمة و ليس كلّ مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة إنّما هو جوهر يقيم جواهرأ و محلّه و مادّته ، و هذه أعراض أقامت أعراضاً لأنّها أقامت أجساماً متشخّصة لافي جسميّتها بل في تشخّصاتها العارضة لجسميّتها و لذلك سمّيت بمشخصات الجسم فإنّ النقص بها ليس بمتوجّه ، و أمّا قوله فعلمنا أنّ معقّب البذل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البذل . فليس نتيجة لما ذكره لأنّ الذي ذكره لم يقتض إلاّ كون معقّب الأيون مقيماً للجسم المتشخّص بالأيون و ذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ليس يمكن أن يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام به الآخر ^(١) حتّى يكون كلّ واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر و على نفسه) ❖ .

أقول : يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب و هو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كلّ واحدة من الهيولى و الصورة إمّا بالآخر

(١) قوله > ليس يمكن أن يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام به الآخر > لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كلّ واحد منهما متقدماً على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالضرورة فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدماً على نفسه وانه محال . ولا يجوز أن يكون كلّ واحد يقام مع الآخر لانه اما أن يكون لاحدهما تعلق بالآخر في الوجود أولاً فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز أن يقوم كلّ منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما و ان تعلق كلّ منهما بالآخر لكان لكل منهما تأثيراً في الآخر فيلزم الدور . وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات أحدهما ، واما الشارح فقد اعتبر ذات كلّ واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كلّ منهما بالآخر وجود كلّ منهما منفرداً عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات أحدهما من غير تعلق ذات الآخر و الا لرجع الى القسم المتقدم و هو أن يكون أحدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان ، و هي هنا نظر لانه قد تقرر في أول البحث أن المراد بقيام كلّ من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه وذلك قبيح في الاستدلال ، و إن كان أعم منه لم يلزم من تعلق كلّ منهما بالآخر تأثير كلّ منهما في الآخر ، و جاز قسم ثالث و هو أن يتعلّق أحدهما بالآخر فقط . ثم أورد الإمام منعاً و نقضاً بالتضاييق . و أجاب الشارح عن المنع بأن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس الاصحة وجوده بدون الغير . و هو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه ، وعن النقض بأن التضاييق معلولا علة واحدة رابطة بينهما أما التضاييقان الحقيقيان فلا نهما معلولا علة واحدة كالنولد للابوة و

أومع الآخر فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم ، و بده بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر لأنه أوضح فساداً ولأن الثاني راجع إليه أيضاً ، و لفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو .

قوله :

«ولا يجوز أن يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة ، لأنه إن لم يتعلّق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر ، وإن تعلّق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه » .

أقول : وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر وحله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو ، و هو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر . و بيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشئيين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو إما أن يتعلّق بالآخر من حيث هو

البنوة وكل منهما يحتاج إلى ذات الآخر فإن الابوة يحتاج وجودها إلى ذات الابن والبنوة يحتاج إلى ذات الاب وهو الرابطة الموجبة ، و أما المتضايقان المشهور ان فلانها معلولاً لعلّة واحدة كالعقل مثلاً فكل منهما محتاج لا كلاً بل بعضه إلى الآخر لا إلى كلاً بل إلى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما إلى الآخر بل إلى ذات الآخر أو إلى جزءه حتى إذا نظرنا إليهما أنفسهما لم يكن لاحدهما احتياج إلى الآخر قطعاً ؛ نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الهوى والصورة معلولاً لعلّة ثالثة يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر فإن تشخص كل منهما موقوف على ذات الآخر و ذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايقين ان افاد احتياج كل منهما إلى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهوى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور . وان لم يفد احتياج كل منهما إلى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فحينئذ يجوز استثناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهوى والصورة مع الآخر على وجه يتعلّق كل منهما بالآخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما . على ان النقض لا ينحصر في المتضايقين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس و تلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلاً يعكس سالبة دائمة و تلازمها ولا توقف لاحدهما على الأخرى فلو استلزم الاستثناء صحة الانفرد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلاً . م

ذلك الآخر بوجه من الوجوه ، أولم يتعلق به أصلاً فإن لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر ، وإن يتعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه . والحاصل أن هذا القسم يرجع إما إلى عدم التلازم أو إلى الدور المذكور ، ولأنجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفاقية فقط . واعترض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئيين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتهم إلا إعادة الدعوى وهذا الاحتمال لولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف وإن له مثالا من الموجودات فإن الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معاً ، وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور . فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات . قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بيئته . والجواب أن المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره ليس إلا صحة وجوده مع عدم الغير ، وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان ، وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الإلتباس اللفظي ، وأما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنّه هذا الفاضل ولا الإحتياج بينهما دائراً كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً فإذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها إلى الأخرى لا إلى كلها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى فظن أن الإحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه ، ولا على سبيل

الدور . وظهر من ذلك ^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا ، و حال الهیولی والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى من غير دور ، و تخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهیولی . وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضاي لأن المتضايين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ، ولذلك احتيج مع عقل الصورة اليقين وجودها إلى إثبات الهیولی ، ثم إن التضاي يعرض لهما بعد تعقلاهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور .

قوله :

« فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد فإذا نفي الهیولی والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية على السواء - سواء خ - » .
قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين

(١) قوله « وظهر من ذلك » جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخر والى ما يكون معلول علة يقيم كلا منهما بالاخر او معه فالتلازم بين المتضايين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله بقسبه . فاجاب بان المعية التي بين المتضايين ليس من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود ، والمتضايان متلازمان في النفي ، والهیولی والصورة ليسا متضايين وانما يعرض لهما التضاي كما يقال الهیولی قابلة والصورة مقبولة فان قلت : اما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النفي في التلازم بين المهيئين فلا يتجه نقضاً فنقول : التلازم بين المهيئين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبنتين المنجيتين لا يقوم احدهما الامع قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهیولی والصورة لما تلازما فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم ، واما ان يحتاج احدهما الى الاخر فحينئذ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهیولی فالصورة اما يكون علة مطلقة وهو ايضاً محال أو جزء علة وهو المطلوب وهو نقوض بالاعراض اللازمة للهیولی كالشكل والمقدار واللون والابن فان الهیولی والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهیولی الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النفي الذي اوردته الامام على فصل تعقيب البطل ، ومما روي بان الصورة حالة في الهیولی ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزءاً من علة ، ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب المبهة فن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن تفسير القوم فان الصورة لو لم يكن مقبولة للهیولی لم يكن صورة ولا محلها هیولی م

بالآخر من غير عكس ، و إلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر . و إذا بطل القسم الأخير ثبت الأول و هو الذي قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام هي كون الصورة علّة أو آلة و واسطة أو شريكة للعلّة وقد أطل منها أيضا قسمان و بقي واحد وهو كونها شريكة للعلّة .

قوله :

﴿ وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدّم ما فيجب أن تطلب كيف هو ^(١) ﴾
إنّما خصّ الكائنة الفاسدة بالذكر لأنّ تصوّر التقدّم فيها مع كونها متجدّدة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال أبعد ، و كيفة التقدّم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل و هو أنّها تشارك شيئا آخرأ في العلّة و التقدّم على الهيولى من حيث هي صورةٌ بما لا من حيث هي صورة معينة فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرة الوجود كالهيولى .

﴿ (إشارة) ﴾

﴿ إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام ^(٢) الباقية و هو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل و عن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى ﴾ .

(١) قوله « فيجب أن يطلب كيف هو » كيفية تقدّم الصورة انها وحدها ليست علّة للهيولى بل مع شيء آخر ، واما ان علمتها وتقدمها من حيث هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدّم لاهن كيفية التقدّم وكان مستندكافي هذا المقام . م
(٢) قوله « إشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام » اعلم أنه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر ظهورانه ينتج ان تحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علّة اوجود الهيولى فلا يغلو اما ان يكون علّة مستقلة او لا يكون بل جزء علّة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علّة فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ، ثم ان ذلك الشيء سواء اصلا او مجعنا : احدهما الاصل في العملية لانه الى احد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى ، والثاني انه يفقد اصل الوجود من حيث كونها بالقوة . فان قلت : كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فيهيئنا امر ان : امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات ، وعدمها وهو ليس من المبدء

لأنما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق
 فصرّح به في هذا الفصل ، وأشار بقوله ذلك إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق ،
 وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ماهو هو الذي سميها سبباً أصلاً و
 إنما سميها أصلاً لأنه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ماهر ، وأيضاً
 لأنه الذي يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا تنفد إلا
 إخراج ذلك الموجود المستفاد منه إلى الفعل وبقية وهو كما ذكرنا موجود ثابت
 دائم الوجود مفارق عن المادة وعمّا يتعلق بها من الجسمانيات وإلا لعاد بعض
 المخالات المذكورة ، وقد يسمّى عقلاً كما سيجى ذكره وبيان صفاته . وأما المعين
 بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الصور وسميها معيناً لأنه يفيد بواسطة
 الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لأصل وجودها فهو يعين السبب الاصلى في إقامة الهيولى

فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له . فنقول : الهيولى ما به الشئ بالقوة
 والشئ هيئتها الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ، وبصير بالفعل عند وجود الصورة . فالمراد انه
 يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل
 فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم ، والصورة لا تنفد الا بإخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب
 الاصلى بالفعل فى التجسم لان معنى الوجود ، وفى قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق »
 تنبيه على ترتيب الموجودات والانساق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان
 يكون دائماً الوجود لدوام وجود الهيولى وأن يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جـمـا اوجسماً
 اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق فذاك وإلغاء
 بعض الحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال . وذلك البعد ، المفارق إما
 ان توقف تأثيره على الجسم حينئذ يعود المحالات أيضاً ولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود
 او العقل ولما كان فى الاجسام كثرة استحالة صدورهما عن واجب الوجود فتبين صدورهما من العقل
 فقد علمنا أن لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها و
 إعانتها هيولاهما فقد حصل الانساق من عالم الاجسام الى عالم النجرات ومن الشاهد الى الغائب ،
 واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتمام الصور اذ
 الكلام إنما هو فى الصورة فاحد الاقسام الباقية ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
 من القسمة وقد صرح بذلك فى الشفاء حيث قال : فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة
 حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشئ . لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة أليته
 بل انما الامر جسيماً بهما فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت . ثم ان
 بعض الاذهان قد انساق من قوله « يوجد عن سبب اصل وعن معين » الى ان الصورة جزء العلة
 الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامر بين اى العقل والصورة من حيث هى ، ولهذا

المستمرة الوجود ، وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديّة التي تفيد الهبولى الإستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة . وأقول : إنّها ليست بكافية في تعقيب الصور لأنّ حصول الإستعداد لا يكفي في وجود الشيء فإنّ العلة المعدّة ليست من العلل الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكره أيضاً في كلامه وجه الإحتياج إليه وهو السبب الأصلي بعينه على ماسمائي بيانه ، وإلى أحوال اتفافية من خارج طبيعيتة أو قسريّة يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل على مامرّ فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك ، والمعين إن حمل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصلي أيضاً داخلاً في المعين من وجه ، و يحتمل أيضاً

يقال إن الصورة شريكة لعة الهبولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة ، واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه . قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لامتلا متافهما ان يكون احديهما علة فاعلية للآخرى ولا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولى علة فاعلية تقيم كلا منهما بالآخر او معه وكلاهما محالان فاذا كان احديهما علة فاعلية لم يجز ان تكون هي الهبولى ، والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ، ولوحملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة تقيم كلا منهما بالآخرى او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الحلف لجواز ان يكون احديهما علة غير فاعلية وقدم مثل هذا غير مرة . قال الامام المعين هو الحركة السرمديّة لان وجود البهيد المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيصاحبها على حدوث شيء يكون سبباً لاستعداد صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر ، وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى إلا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصلى بتعقيب الصورة . قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقضى لتعقيب الصورة والسبب المقضى لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور المتجددة لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدّات لا يكون موجودة بل لا بد لها من البهيد المفارق [و] من احوال اخرى اتفافية . وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزاها الهبولى لزم ان يكون الهبولى علة لنفسها وانه محال ، وايضاً يرجع كلام الشيخ الى ان الهبولى يوجد عن السبب الاصلى وعن السبب للاصل مع احوال اخر ، وقوله « من وجه » في قوله « وحينئذ يكون السبب الاصل داخلاً في المعين من وجه » لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضرورى وايضاً لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان أحد الاقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءاً لا يستلزم كون الصورة جزءاً . م

أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصلي وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلي . ولعله سمّاه أصلاً لأنّه علّة بالوجهين أحدهما بالمتوسط ، والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلية مطلقاً . وعلى التقديرين جميعاً . فقله : « إذا اجتماعتم وجود الهيولى » يريد به اجتماع السبب الأصلي والصورة من حيث هي صورة ^(١) لأنّ العلّة الناتجة القريبة هي مجموعهما وهو مستمرّ الوجود على مامرّ فإنّ الصور المتعاقبة ^(٢) شريكة للسبب الأصلي في إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرأ غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية .

قوله :

« وتشخيص بها الصورة وتشخيصت هي أيضاً بالصورة » ^(٣) على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمع

(١) قوله « وعلى التقديرين جميعاً » فقله إذا اجتماعتم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة هذا إنما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتماع يرجع إلى السبب الاصل والمعين ؛ نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله « بتعقيب الصورة » لاني نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي الصور المطلقة . لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه .

(٢) قوله « فإنّ الصور المتعاقبة » اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل في إقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي بها يشارك الصور الزائلة ، واما تنوعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي يجعل المادة نوعاً غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية .

(٣) قوله « وتشخيصت هي أيضاً بالصورة » قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخيص كل واحد منهما بالآخرى وهي تشخيص كل واحدة منهما بذات الاخرى . فان قلت : ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه إلا أن كل واحدة منهما يتشخص بالآخرى فتقول : قوله « على وجه يحتمل بيانه كلام » إشارة الى الكيفية الا انه ما بيننا ، ولهذا قال اراد ان يشير ، ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون لها اشخاص انما يتشخص بالمادة . ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كانت بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصنع ان يكون جواباً لهذا السؤال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة . فان قيل : التسلسل وان اندفع الا انه

قال الفاضل الشارح : لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير إلى كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالأخرى ، ثم إن فيه شيئاً وذلك أننا قد بينا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كان مادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا أن كل واحدة منهما أعني الهيولى والصورة تتشخص بالأخرى وهذا لا يقتضى الدور لأننا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخيص الأخرى ، ولقائل أن يقول : إن تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخيص كل واحدة منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدمة فإن انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على ضرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا ههنا . أقول : تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فإن

يلزم الدور على هذا . اجاب بأن تشخص كل منهما بذات الأخرى لا دور . ولقائل أن يقول الدور لازم لأن تشخص كل منهما بذات الأخرى موقوف على انضمام ذات أحدهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات أحدهما إلى ذات الأخرى موقوف على تشخص كل واحدة منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود إلى غيره محال ، ويمكن أن يمنع هذه المقدمة فإن الوجود مضم إلى الماهية ولا يتوقف انضمامها على وجودها والا كانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود إليها وانه محال . قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى إنما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما ، وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين : الاول ان هذه الصورة يمنع ان يفارق هذه المادة فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة ، والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخيص . فان قيل : إذا استحال أن يكون الهيولى علة للتشخيص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد وإنما ينشخص بالمادة . اجاب بأن المراد ان المادة علة قابلة إما العلة الفاعلة وهي الاعراض المكتسبة بالمادة السماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخيصها بل قابلة لما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بعلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخيصها . لا يقال : لا شك ان التشخيص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد يمنع ان لا يكون واحداً بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخيص الهيولى . لانا نقول : ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة لتشخيص انها مبدء لتشخيص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى بشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك ، واما انضمام الوجود إلى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود و ماهية بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليهما . فان قلت : هذا كلام على سند المنع . فنقول : المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين إلى الآخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع ، والنقض مندفع بما ذكرناه . م

الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعينها بالامر حيث إنها هذه الصورة بل من حيث إنها صورة ما كما مر ، وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين : الأول أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى من حيث إنها هيولى ما فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى وإن لم تكن هذه الصورة فأذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة ، والثاني أن ذات الهيولى هي حتمية القابلية والاستعداد فكيف تصير علّة و فاعلا للشخص ؛ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكتنفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات فظهر أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعيّنة من حيث هي قابلة لتشخصها ، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور . وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم . وأما قول الفاضل الشارح : الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لأن الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما مر ذكره . و الأول موجود في الخارج والعقل وإليه نذهب هيئنا ، والثاني موجود في العقل دون الخارج فأذن ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً . وأما الجواب بانضمام الوجود إلى الماهية فغير صحيح أيضاً لأنهما أمران عقليتان ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمر العقلية من حيث هي عقلية .

﴿ وهم وتنبية ﴾^(١)

(١) قوله « وهم و تنبيه » لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالاً وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون أحدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر . فاجاب بانها و ان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلوم كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة هيئنا من الشيء الذي يوجد في الهيولى والصورة معاً اعنى العقل متقدم على ايجاب المعلوم وهو الهيولى ٢٠

﴿أو لعلك تقول . لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر . والذي يخلصك من هذا أصل تنحته . وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح [و] إذا رفعت رفع المعامل كحركة المفتاح ؛ وأما المعلول فليس إذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنما أمكن رفعها لأن العلة هي حركة يدك كانت رفعت و هما أغنى الرفعين معاً بالزمان ورفع العلة متقدّم على رفع المعامل بالذات كما في إيجابيهما وجوديهما ﴾ .

لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهولي هو بسبب احتياج الهولي إلى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو أنهما لما تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة النامة وبين معلولها . والجواب أن التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة عدم كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة مما يوجد معاً أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول (تذنيب) ﴿

﴿يجب أن تتلطف ^(١) من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدّم الصورة هذا الحال ﴾

الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها . وبيان أن حالها في تقدّم الصورة حال العنصريّات أن تعلّق كل واحدة من الهولي و الصورة بالأخرى هناك

(١) قوله « يجب أن تتلطف » لا يخافه فإن الدلالة المذكورة كعادت على تقدم الصورة و انها شريكة العلة في العنصريّات كذلك على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشاوح بيّانها ، و انما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهولي ليست معنجا اليها وقد بينها بأن الصورة إذا زالت وجب أن يبقها بدل و هذا لا يتشّى في الفلكيات ، لكن يمكن بيّانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوفا للفكر إليه ، واما قول الشاوح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استمداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له ببلية الصورة والكلام فيها م

أيضاً إما أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل إما للدور أو لعدم التلازم ، وإما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأن القابل لا يكون فاعلاً فإذن هي الصورة ، وهي إما أن تكون علة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علة والأول لأن باطلان لما مرّ ففى إذن شريكة لسبب أصلى يكون مجموعهما علة للهيولى . قال الفاضل الشارح : فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات إلا بشيء واحد وهو أنقاد بيتنا في العنصريات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها ؛ بأن قلنا إن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لما دلتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات ؛ بل بيتنا هيئنا بأن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عاماً لهما إلا أن الشيخ لمّا لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام وانتصر على البيان الخاص بها أمر بالتألف هيئنا في معرفة أن الحال فيهما واحد .

وأقول : وتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها ، وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجية إلا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه ، والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه ، والخط ينتهى بنقطته وهي قطعه) ✽

الكميات المتصلة القارة^(١) ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، والبسيط وهو

(١) قوله « الكميات المتصلة القارة » الكم عرض يقبل القسمة لذاته إما منفصل وهو العدد ، وإما متصل فاما ان يكون غير قار الذات وهو الزمان وأقاراً وهو ثلاثة أنواع يتصل بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة أي نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح وكنسبة السطح إلى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم . فان قيل : لا فائدة لدى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع . فنقول : ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا أجزاء يتصل بعضها ببعض بمرتبة ترتيباً يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من صاحبه ، وقد احتراز به عن الزمان إذ ليس

السطح، والخط، ويتصل به في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة. فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة، والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط، والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض، والنقطة هي ذات وضع لاجزاء لها، والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط، والبسيط الخط، والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصّلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم

شئ من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، واما انوضع في تعريف النقطة وهوكون الشئ، بحيث يشار اليه احتراز عن المجردات، والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اى بالانوسط شئ آخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير منناه وحينئذ لا يكون له بسيط، واما انه معروض البسيط بالذات فمناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشئ آخر بل هو عارض له وعارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفى واسطه للمرض واثبات الواسطة مطلقا، ومباحث الجسم التعليمي المذكورة بالمرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين مهيته وهي ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهي فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصله متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لامحالة وكذلك تشكلها، وقد افاد بقوله « الجسم ينتهي ببسيطه » امرين :

الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاى ثابت كان البسيط ثابتا، وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط لانه دوامتدادات ثلاث اذا انتهى واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم اما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقضى ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك المتخيل والنتهي، وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله « من حيث هو واحد » احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط.

الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم لالذاته بل بحسب التناهي. لا يقال : هب ان الجسم يتناهي في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي يوجد شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول : اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقطه لاشك انه يوجد شئ ممتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزءا من الجسم لان كل جزء ممتد في الجهتين فمتين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نمنى بالسطح الا ذلك، وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهائه بالخط كما في السطح المخروط فان انتهائه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان البراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط . م

التعليمي داخله في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها . واعلم أن الجسم في قوله «الجسم ينتهي ببسيطه» هو التعليمي لأنه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه بتوسط التعليمي ، وقد أفاد بقوله «الجسم ينتهي ببسيطه» اثبات البسيط أولاً و كيفية لزومه للجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الإثنين الباقيين : فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط و هو المسدس بالبسيط ، وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط ، و أما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداده أصلاً ، و يكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذات أوضاع فنهاياتها كذلك ، والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً لعدم الإمتداد فيها . قال الفاضل الشارح : إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه . لأن البسيط كم و النهاية من المضاف المشهورى^(١) فإنها نهاية لذى النهاية فإذن القول بأن البسيط

(١) قوله « و النهاية من المضاف المشهورى » أما أنه من المضاف فلأنه لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير ، وأما أنه من المشهورى فلأن من خواص المضاف المشهورى أن يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فيقال الابن ابوالابن و الابن ابن الابن بخلاف المضاف الحقيقي فإنه لا يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة ، والنهاية مضافها ذو النهاية ، ويمكن أن يقال : النهاية نهاية لذى النهاية وذو النهاية ذو نهايه بالنهاية فيكون مضافاً مشهوراً لأنه لا يكون البسيط نهاية . وفيه نظر ؛ لأنها إذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق على الكم فإن المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالأب والابن بل على كل مقوله ضرورة أن الإضافة بعرض كل مقولة من المقولات وإذا أخذت مع تلك الإضافة كانت مضافاً مشهوراً محمولاً على تلك المقولة قطعاً وإلّا فإنها هي بين الإضافة الحقيقية وسائر المقولات . قال الشارح : الجسم إذا انتهى فهناك امران : أحدهما السطح والآخر النهاية ثم إن كلا منهما مضاف إلى الجسم فإن أضفنا الأول إلى الجسم كان سطحاً لذى السطح وإن أضفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الإضافة لم يكن مضافاً مشهوراً وإن اعتبرت مع الإضافة فالسطح أيضاً مع الإضافة مضاف مشهورى فجاء أن يعمل النهاية عليه ؛ نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن ومستلزم له فيحصل كلامه الرد على الإمام أولاً وتحقيق الدفاعة بين السطح والنهاية ثانياً فإن قلت : غاية ما في الباب أن السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الأمر بالعكس . فنقول : الباء ليست للجمعية بل بمعنى العمية وقد أشار إليه الشارح بقوله «واذ هو مقارن له» . م

نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم .
 وأقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور : أولها ماهية السطح
 الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين ، وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه و
 انتهائه لا العدم المطلق ، وثالثها إضافة عارضة إلى الجسم ، وإنما يستدل على ثبوت
 الأول للجسم بثبوت الثاني له إذ هو مقارن ومستلزم للأول ، وأما الثالث فإذا
 اعتبر عرضه للأول كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح ، وإذا اعتبر عرضه
 للثاني كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .
 قوله :

✽ (و الجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
 التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذاسطح ولا كونه متاهياً أمر يدخل في تصوّره جسماً
 ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما
 يتصوّرونه) ✽ .

قال الفاضل الشارح^(١) : مراده أن السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم
 لا يمكن انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء
 لا يتصور إلا بعد تصوّر أجزائه ، ثم اعترض عليه بأننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
 تأليفه عن الهوى والصورة إلى الحجّة ولم يكن ذلك إلا لكون تصوّره قبل معرفتهما
 ناقصاً مكتسباً بالرسم وبعد معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود وشتملة عليهما ، أو لكون

(١) قوله دال الفاضل الشارح ، مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم والامتنع تصوره
 بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه . واعترض عليه باننا نتصور الجسم ثم ثبت
 تألفه من الهوى والصورة فنحن نتصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين . اما
 لان تصوره الشيء لا يستلزم تصور اجزائه ، واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم
 لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيفما كانت السببة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي
 قال الشارح : الاجزاء قسماً اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة
 والصورة ، وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاهل تصور الاجزاء الوجودية بل
 يمكن أن يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء
 الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقل الابعاد الثلاثة ففي القبول اشارة الى المادة و في
 الابعاد اشارة الى الصورة . اذا تم هذه المقدمة .

تصور الشيء، غير مقتض لتصور أجزائه . وكيف مادارات القضية فلم لايجوز مثله في السطح والتناهي . أقول : والجواب عنه أن أجزاء الشيء، في العقل أعني الجنس والفصل غير أجزائه في الوجود أعني الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية وبطلب بالحجة أجزائه الوجودية وإن كانت الأولى بالقوة مشتملة على الأخيرة فإن الأبعاد المأخوذة في حد الجسم بدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته ، والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليتين إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فيبين الشيخ أولاً أنهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ، ثم احتمل أن يتصور كون ذي السطح و ذي التناهي جزئين عقليتين لكونهما محولين عليهما فيبين أنهما أيضاً ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما . واعلم أن الشيء، كما يتقوم بجزئه العقلي و بجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلمته كالمادة بالصورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أمّا الأولان فلما مرّ ، وأمّا الأخير فلما سيأتي وهو أن السطح لا يفعل الجسم . وقال أيضاً معترضاً على قوله « من حيث يلزمه التناهي » : أنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له . وهذا باطل ؛ لأننا بينّا أن النهاية إضافة

فنقول : لم يرد الشيخ أن السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فإن ذلك غير معقول أصلاً إذا لاجزاء العقلية معمولة وهما لا يبدلان على الجسم فالإمام لم يفتن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فيبطل كلامه دلالة واعتراضاً بل أراد أنهما ليسا بجزئين وجوديين إما التناهي فإنه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءاً ، وإما السطح فإنه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارجى والجزء للشئ، لا يكون بحسب الامر الخارج بل لداته فقلوه « من حيث يلزمه التناهي » إشارة إلى أن السطح ليس بمقوم، وقوله « بعد كونه جسماً » إشارة إلى أن التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ، ثم ربما يتوهم أن السطح والتناهي وإن لم يكونا جزئين للجسم إلا أن هذا السطح والتناهي جزئان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما .

بقى ههنا نظران : الأولان في كلام الشيخ في هذا النوجيه يدعو بين أحدهما أن السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية ، وثانيهما أن السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون اللغاء في قوله « فلا كونه داسطح ولا كونه منناها » فائدة و يمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لم يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي اماك اخارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي ايضا خارجين لان المأخوذ من الخارج حاج قطعاً ، و

عارضة للسطح^(١) والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له . ثم قال : ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللمي إذا كان معلولا للأكبر وعلّة لثبوته للأصغر . وأقول . أمّا قوله النهاية إضافة عارضة للسطح . يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بأنها من المضاف المشهوريّ فعلمه نسي ذلك ، ثم إنه إن أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية ، وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساعله أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فإن تلك

اني وهو قوله «قد يمكن» .

النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والنهاي فان من منع استلزام تصور الجسم تصور السطح والنهاي كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور السطح والنهاي . والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان يقينه ليست الا انه جوهر مركب من الهوي والصوره و بعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والنهاي بل يتصور جسم غير متناه وإليه اشار بقوله «ولذلك يمكن قوما» فان هؤلاء لم يشبوا الجسم النير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت : هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والنهاي فلم غيره الى السطح والنهاي . قلنا : به بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والنهاي وبين السطح والنهاي ، وعلى ان دلالة لم ينتظم في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليها . م

(١) قوله «لانا بيتا ان النهاية اضافة عارضة للسطح» اي بالقياس الى الجسم ، وليت شعري اين بين ذلك وليس في شرحه شيء ، دال عليه ، ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز أن يكون شيء متأخرا عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر شيء ، ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرناه في المنطق ان برهان اللمي قد يكون الاوسط فيه معلولا للأكبر ويكون بثبوته للأصغر علّة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية هي هنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له . قال الشارح اعتبر النهاية هي هنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان أخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة واخرى لاعمه فصارت حقيقة واذا كانت النهاية هي هنا اضافة حقيقة فهي يكون اضافة السطح الذي هو العارض إلى الجسم الذي هو المعروض واطافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمعروض . وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لا يجب أن تكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض إلى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال . والجواب الحق ما نتحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافة السطح فليت النهاية هارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل مرض الجسم ألا تراه مرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية . م

الإضافة لاتعقل إلا بعد العروض فانظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو أن الإقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ثم السطح يلزم ذلك الإقطاع ثانياً ثم تعرض لهما بالإضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة .

قوله :

« وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط ، وأما المحورو القطبان والمنطقة فممّا يعرض عند الحركة ، والخط المحيط للدائرة والخط كمحيط الدائرة خ - قد يوجد ولا نقطة » .

يريد بيان لزوم الخطّ للسطح والنقطة للخطّ أيضاً بواسطة التناهي فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ^(١) ويجب أن يعرف أولاً الألفاظ التي استعملها في هذا الموضع . فنقول : الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية ، والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخطّ متساوية والنقطتان مركزاهما والخطّ المستقيم المارّ بالمركز المنتهى في الجانبين إلى المحيط قطرهما وإذا قطعت الكرة ^(٢) بـ سطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعيّة مستديرة حدث عليها نقطتان

(١) قوله « يريد بيان لزوم الخطّ للسطح والنقطة للخطّ أيضاً بواسطة التناهي فانما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي » لقال أن قول كـف يكون السطح والخطّ غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الأبعاد . وجوابه أن التناهي يطلق على معنيين أحدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسيّة ، والاخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض مقدار محدود يقدره ، والراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فإن السطح والخطّ انما يتناهيان بالخطّ والنقطة إذا كانا متناهيتين في الوضع أي إذا كان لهما طرف يشار إليه لكان ذلك الطرف هو الخطّ والنقطة بخلاف ما إذا لم يتناهما في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فهما وإن كانا متناهيين في المقدار لا مكان فرض مقدار يقدرهما .

(٢) قوله « وإذا قطعت الكرة » إذا توهم سطح مستو تقطع كرة ينقسم الكرة إلى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطهما فصل مشترك بين سطحيهما هذا إذا كانت القطعتان متصلتين وأما إذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما .

لاتتحرك كان هما قطباها و قطر بينهما هو المحور ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين ، وقد تبين من ذلك أن الخطّ و النقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين : إما القطع ، وإما الحركة .

قوله :

❦ (و إنما المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلاثين وسائر ما لا يتناهي فإنه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة ، و إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنتقسم في جميع الأقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها) ❦ .

أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثه أشياء : أحدها التقاطع ، والثاني الحركة ، والثالث الفرض فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة هي المركز ، وحركة الدائرة إنما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز ، و إنما الفرض فظاهر ، و إنما قبل عروض هذه الأمور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أن موضع النقطة في الثلاثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ، ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقادير إنما يكون بالقوة فقط ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض كما مر ذكره مراراً قال الفاضل الشارح : لاشك أن إمكان حصول هذه النقطة ^(١) حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لاشك أن إمكان حصول هذه النقطة » لما ذكر انشيعان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلاثين والثلث والربع وسائر الأجزاء وإن لم يمكن فرضها إلا في مواضعها المعينة اعترض الامام بأن إمكان حصول التقاطع ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الإمكانيات أعراض مختلفة فلو كان اختلاف الأعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقاط الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل ، وإن لم يكن اختلاف الأعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لأن الحركة إنما أوجبت الانقسام لاختلاف أعراض فان المركز والقطبين لما وجب أن يكون ساكنة وسائر الأجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فإن لم يوجب اختلاف الأعراض

والحركة و الفرض ، ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين و هذا الإمكان يوجب امتياز ذلك المواضع فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال ، وهكذا القول في سائر النقط فإذن تكون النقط الغير المنتهية موجودة بالفعل و يلزم من ذلك الانقسام الغير المنتهى بالفعل و القول بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام فإذن الحركة أيضا لا توجب الانقسام والجواب أن هذا كله فرض ، والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه ؛ بل يرتفع بأن لا يفرض ، والدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المنتهى له منتصف ومنتصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا أنها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بأن تقول إنها لازمة وإن لم تفرض لأن تصوّر المنتصف فرض فضلا عن التلقظ به .

قوله :

﴿ و أنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود ، والسطح قبل الخط ، والخط قبل النقطة وقد حقيق هذا أهل التحصيل ، و أمّا الذي يقال بالعكس من (في خ) هذا : أن النقطة بحر كتبها تفعل الخط ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أوسطه فكيف يتكون ذلك بعد حركتها ﴾ .

أفاد ههنا أن هذه الأمور كيف ترتب في الوجود ، و أن الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي ؛ بل هو تخيلي فقط . و ألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ما أسهل ما يتأتى لك تأمل (أن تتأمل خ) أن الأبعاد الجسمانية هتمانة

الانقسام لم يلزم وجودها . اجاب بان الحكم بإمكان وجود النقطة في تلك الدواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك الدواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال لم افرض . وهذا الجواب انما يتم او كان الامكان امراً اعتبارياً وسؤال الامام بناء على ان الامكان امر و هودي عند الشيخ . م

عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منتج عنه ، وأن ذلك للأبعاد للمهيولى^(١) ولا لسائر الصور والأعراض .

يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد^(٢) الجسمانية ، وكأنه يدعى كون هذا الحكم أولياً . وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة ، وإنما أورد هذه المسئلة هيئنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها ، والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منتج عنه تذكير للإستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الأولي في مبادئ التعلم به وبأمثاله فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولي بنبيه عليه بالإستقراء وكذلك قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للمهيولى ولا لسائر الصور و

(١) قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للمهيولى » فإن الذراعين لا يجوز أن يصيرا ذراعاً واحداً والا لكان الكل مساوياً لجزئه لأن هيولى الذراعين لا يجوز أن يكون هيولى ذراع واحد فإن الهيولى لاحصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ، ولأن صورة ذراعين ينتج أن يكون صورة ذراع واحد فإن الجسم قد يتدخل فيعظم مقداره وقد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء إما أن لا يكون له مقدار كالنقطة فلا ينتج من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط يجتمع في المركز اجتماعاً رافعاً للامتياز الوضعي ، وإن كان له مقدار في الطول فقط لم يتنازع من حيث العرض والعمق حتى أن وضعنا أحد الخطين بجانب الآخر لم يحدث عرض ، أو أحدهما على الآخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى مالا ينقسم وانه محال ، وإن كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتنازع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها عمق والا لزم انقسام الجسم الى السطوح بل التنازع من حيث المقدار ضرورة أن مقدارين يكونان اعظم من أحدهما .

(٢) قوله « يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد » لما صدرا لفصل بالتنبية فكأنه يدهى أن هذا الحكم اولى ، وهذه المسئلة طبيعية لأن البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للأجسام الطبيعية ، وكذلك المسئلة التي بعدها إذا البحث فيها عن الأجسام إن ما بينها بعد مقدارى لاخلاء . فإن قلت : مسائل المعلومى المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسألة وهو اولى . فنقول : قولهم بأن المسائل مطالب قول خرج مخرج الاقارب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض الدائية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى أن انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع أنه بديهي فلا يلزم أن يكون جميع مسائل العلم كسبية ، والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للإستقراء الذي استقادت النفس هذا الحكم الاول بسببه اذ الحكم الاول ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزميات ثبت فيها ذلك الحكم فإن الانسان اذا شاهدان الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر ينتجى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل . فإن قلت : فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الإستقراء وهو احدى العجج على المطالب والمكتسب من العجبة لا يكون ضرورياً وبديهي . فنحن نقول : العصول من العجبة اعم من أن يكون بطريق الكسب او البديهة فلا بد في الاكتساب من الحركتين حركة من المطالب ليحصل من المبادئ ، وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والتجربيات وغيرها .

الأعراض ، فإنه أيضا تنبيه على أن الهيولى و سائر الصور و الأعراض لاحصة لها في العظم إلا بالعرض فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ، ولا شك في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإن الكل أعظم من جزئه ، و القول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه . و اعلم أن النقطة لاحصة لها في العظم فلذلك لا يتمنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد ، و الخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام و من حيث العرض والعمق حكم النقطة ، والسطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام و من حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الإمتياز الوضعي فمن يحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير .

❦ (إشارة) ❦

❦ (إنك تجد الأجسام^(١) في أوضاعها تارة متلاقية ، و تارة متباعدة ، و تارة

(١) قوله (إشارة) أنك تجد الأجسام الامتلاقية أو غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما البعد فيبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ، و يختلف أيضا احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها فمن الابعاد ما يسه جسم محدود ، ومنها ما لا يحتمل الا الاصفى ومنها ما يحتمل الأكبر والاختلاف إنما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه لاشيء محض ، و فرقة انه بعد ممتد و هو الذي سموه بعدا مفطورا لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البدئية ، و ان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء ، وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التي فيها الخلاء أبعاده مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملا مكانه هذا الخلاء ، و قول الشارح «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا» منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما . ان حملناه على عموميه فهو الخلاء بمعنى لاشيء ، و ان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء و البعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لاشيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لاشيء ، وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور ، و اما قوله «ولا يتناول الذي لا يتناهي» فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ، ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي وقوله «بان فرض فيه اجساما» معناه فرض في الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر أعظم أو أصغر أو مساو لتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها ، و قد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذامدة ، وهذا لما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك ، و اما ان البعد المتصل تنهى عند حلول الجسم اليه فلانه لو لم ينتج بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد ، والذي تقرره امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة و انما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع . م

مقاربة ، وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً ما معدودة القدر [و] تارة أعظم و تارة أصغر فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الإحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فإن كان بينها خلاه غير أجسام و أمكن ذلك فهو أيضاً بعد مقداري [و] ليس على ما يقال لشيء محض و إن كان لاجسم) .

يريد إبطال الخلاه و القائلون به فرقتان فرقة تزعم أنه لشيء محض ، و فرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن يشغله الأجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها . قال الفاضل الشارح : يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما . و أقول : هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهى ، والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً يختلف أبعاداً بينها التقدير للخلاء الواقع بينها بها فإن اللاشيء المحض لا يمكن أن يتقدر بشيء أصلاً ، ثم يبين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة و التقدير ، وأنه يتجزء على الحدود المشتركة ، و أضاف إلى ذلك مقدمة هي أن كل ما كان كذلك فهو إماكم متصل أعني البعد المقداري ، و إما ذوكم متصل أعني الجسم و إذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لشيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الأولى و إن كان لاجسماً كما زعمت الفرقة الثانية .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (وإذا قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة (إلا بمادة خ) وتبين أن الأبعاد الحجمية لا تتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فإذا سلكت الأجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاه) .

يريد إبطال المذهب الثاني ، وإنما أبطله بوجهين و ذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم إحداهما أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة و هو مما تبين في باب إثبات الهيولى ، والثانية أن الأبعاد الجسمية

لاتتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد . فاذا أضاف الأولى إلى الحكم المذدور صار هكذا : الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو إذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون ، وعبّر عن ذلك بقوله « فلا وجود لفرغ هو بعد صرف » و إذا أضاف الثانية إليه صار هكذا : الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ينتحى عند سلوك الجسم إليه فالخلاء ينتحى عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه أن يكون مكاناً للجسم على ما يقولون ، وعبّر عن ذلك بقوله « فإذا سلكت الأجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها » أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للأجسام بعد مفطور ، ثم أنتج من الجميع قوله « فلا خلاء » وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يستعمل فيه مقدّمة لم تنبّهن قبله .

(إشارة)

(ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا^(١) ، ومن المعلوم أنها أولم يكن لها وجود

(١) قوله « في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا » هذا مغايف لما سيجي . من أن الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة أو إليها و لعله مجاز ، و الحقيقة أن تحرك في سمت يتأدى إلى جهة كذا ، و الجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك على الاستقامة أو يمكن أن يقصدها بالإشارة الحسية في سمت الاستقامة ، و بالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة أو يقصدها الإشارات الحسية أي الجهة منتهى الحركات أو منتهى الإشارات ، و وجه المناسبة أن الجهات نهايات الامتدادات فالبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها ، و ما قال الإمام أن الجهة أمر يمرض للنهايات كما أن السطح والخط أمران يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ، و ربما يورد على القياس الأول أن قولكم الجهة مقصد للمتحرك أي شيء . تنوبون بالجهة ؟ أم هي تعجز فسلم أن المتحرك يقصده أو منتهى الإشارة فلا نسلم أن المتحرك يقصده و الجواب أن كل إشارة تمتد إلى شيء فهي ينتهي إليه و يمكن أن يقصده المتحرك . و على القياس الثاني أن الإشارة امتداد يخرج من الشيء و ينتهي إلى المشار إليه فهذا الامتداد إما أن يكون موجوداً في الخارج أولاً فإن لم يكن موجوداً في الخارج فمن الظاهر أنه لا يلزم أن يكون طرفه موجوداً في الخارج وإن كان موجوداً يلزم أن يعدت كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لأن الخط نهاية السطح بل جسم لأن السطح نهاية الجسم و من البين استعلائه و جوابه أن يقال : هب أن هذا الامتداد ليس موجوداً في الخارج إلا أنا نعلم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشاؤ إليه و موجود في الخارج غاية ما في الباب أنه لا يكون قائماً بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سيأتي بيانه . م

كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرك و كيف تقع الإشارة نحو لاشي، فتيين.
أن للجهة وجوداً)❖.

يريد إثبات الجهات . والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الأيني على
الاستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها ، و وجه المناسبة أنها كما سيتم تحقيق نهايات
الامتدادات . قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين : أحدهما أن الخلاء يظن
أنه مكان ، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنها أمر يعرض للنهايات و الأطراف
كالخط والسطح فهي يناسبها . و استدل الشيخ على وجودها بقياسين : أحدهما أن
الجهة مقصد المتحرك و المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود ، و الثاني أن الجهة يشار
إليها وما يشار إليه فهو موجود .

❖ (إشارة)

❖ (إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم يكن من المقولات
(المقولات خ) التي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها الإشارة)❖ .

يريد بيان أن الجهات ذوات الأوضاع^(١) و ليست من المقولات (المقولات خ)
المجردة التي لاوضع لها ، وبيئنه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في
الصغرى وهو أن الجهة مقصد المتحرك و المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ، ثم يبين بهذا
القياس أيضاً أن صغرى القياس الثاني من المذكورين و إن كان يبيناً بحسب التصديق فإن
لمبيته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع و كل ذي
وضع قابل للإشارة الحسية .

❖ (إشارة)

(١) قوله « يريد بيان ان الجهات ذوات الأوضاع » اى مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين
ان الجهة ذات وضع و انما يبينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فقال « كل جهة ذو وضع
و كل ذي وضع قابل للإشارة » و هذا القياس مصادرة على المطلوب لان العدد الأكبر هو مفهوم
العدد الأوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الإشارة ، و انما ساقه الى ارتكاب
هذا المعضدور ظاهر قول الشيخ « فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الإشارة » و الأولى
ان يقال هذا الفصل فى بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لابد ان يكون مشاراً اليها
لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار إليها ، وإليه اشار بقوله « لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة »
و اما قوله « لوضعها » فمعناه ان الجهات فى نفسها و حقيقتها قابلة للإشارة . م

*) لما كانت الجهة ذات وضع فمن اليقين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ، ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا إليها ، ثم هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الإمتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يدخل إما أن يقال إنه يتحرك بعد إلى الجهة ، أو يقال يتحرك عن الجهة فإن كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة . فتبين أن الجهة حد في ذلك الإمتداد غير منقسم فهو طرف للإمتداد و جهة للحركة فيجب الآن أن يعرض على أن يعلم كيف يتحدد للإمتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك ، وتعرف أحوال الحركات الطبيعية *) .

يريد بيان ماهية الجهة^(١) وإتمام آخره إلى هذا الموضع لأن من الواجب تقديم بيان الهئية على بيان المهية فيبين أولاً أنها موجودة ، ثم يبين أن وجودها على أي أنحاء الوجود ، ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للإمتداد غير منقسم وإتماما يتحقق ذلك لوجوب (بوجودخ) تناهي الإمتدادات فطرف الإمتداد بالنسبة إلى الإمتداد نهاية وطرف والنسبة إلى الحركة والإشارة جهة . وما في الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه ، وإيراد قسمة لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم

(١) قوله « يريد بيان مهية الجهة » اعلم أن حاصل ما قرره ان الاشارات يمتد منا ولا شك ان لها منتهى ، وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي يمتد إلى منتهى فننتهي الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على أي أنحاء الوجود أراد أن يبين منتهى طرف الإمتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم ، و تقرير السؤال ان قسمة الحركة إلى الحركة إلى الجهة والحركة عنها إنما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت الجهة منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخرها وهو الحركة في الجهة فانحصارتلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بذلك القسمة كان مصادرة على المطلوب . وجوابه ان ذلك القسم منافي لمهية الجهة فان الجهة ما إليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال . م

مصادرة على المطلوب . والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لاحتالة تكون إما عن جهة
و أمّا إلى جهة ويعود القسمان الأولان وإلا فجاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة
التي تقطع بالحركة وهو حال فاذن القسمة حاصرة .

❖ (وهم و تنبيه) ❖

❖ (لعلك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل
من السواد إلى البياض ولم يوجد البياض بعد فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أن
الأمرين بينهما فرق ، وأيضاً فإن ما تشككت به غير ضامر في الغرض ، أمّا الفرق فلأن
المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ؛ بل ممّا
يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة ، و أمّا الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لوضع له . وذلك غرضنا .
على أن الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) ❖ .

الوهم هوشك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود ، و تقرير الشك أن حركة الاستحالة هي التي
في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بموجود فاذن
تنتقض كلية الكبرى . وأجاب عنه بشيئين : أحدهما جعل الكبرى أخصّ ممّا كان^(١) وهو
أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود فإنّ معه يحصل المقصود ، و هذا
هو الفرق . والثاني التزام الشك لأنّ الشك غير قادح في المطلوب و ذلك لأنّ الجهة

(١) قوله « أحدهما جعل الكبرى أخصّ مما كان » أي بغض الكبرى بالمتحرك في الأين فنقول
الجهة مقصد المتحرك في الأين و مقصد المتحرك في الأين موجود حينئذ لا يرد النقص في المتحرك
في الكيف ، وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للتمنّ أما أنه ليس بتام فلان مقصد المتحرك إما
أن يجب أن يكون موجوداً أولاً يجب فإن لم يجب فمقصد المتحرك في الأين لا يلزم أن يكون
موجوداً ، و إن وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم أن يكون موجوداً وإلا فما الفرق ، و أما أنه
ليس بمطابق للتمنّ فلان كلامه أن الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولاً
أو قرباً ، ولا يخفى في أن مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد أن يكون موجوداً ، و أما الكيف فهو
مقصد للمتحرك بالتحصيل فيجب أن لا يكون موجوداً وإلا لزم تحصيل العاقل هذا هو الفرق الواضح
المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب و إليه المرجع والمآب . م

التي تحصل بالحركة [إلى الجهة] تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإننا ماسعينها
إلا لأن ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع . وهذا الجواب جدلي غير برهاني و
لذلك قال « على أن الحق هو الفرق » .

✽ (النمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى والثانية) ✽

الأجسام تنقسم باعتبار الجهات ^(١) إلى ما يتقدم عليها ويحدها وهو أجسامها
الأولى ، و إلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية .
✽ (إشارة) ✽

✽ (اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة فوق و السفلى ، و
يشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك
فلنعد (فلنعد) عما يكون بالفرض ، و أما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان
ذلك) ✽

يريد إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة . فنقول قبل
الخوض في تقرير ذلك ^(٢) لما كانت الإمتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض

(١) قوله « الاجسام تنقسم باعتبار الجهات » اراد بيان الاجسام الاولى والثانية و لما
كانت الجهات أطراف الامتدادات و مقاطعها كانت حدوداً فالحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود
و تعيينها ، و الاجسام باعتبار الجهات إما متعدد الجهات وإما ذوات الجهات و هي التي تحصل في
الجهات لا بمعنى الحصول في حق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية م

(٢) قوله « قبل الخوض في تقرير ذلك » مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست ، و سبب ذلك
ان الابعاد المفروضة في كل من الاجسام ثلاثة لا غير وكل بعد له طرفان ، و فيه تعريف فوق و تحسب
الطبع احترازاً عن الالتباس فان ما يلي الرأس فيه ليس فوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية ، و
تعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوى ضعيفاً ولا يقال له انه يسار في العرف
لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب . قال الامام نقلاً عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران
عامي وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فانهم يسون الجهة القوية منه يميناً وما
يقابلها شمالاً وما يلي وجهه قدماً وما يقابله خلفاً و ما يلي رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً ، و اما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها و السفلى ما يلي بطنها ، و اعتبار خاص وهو
انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة و لكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست
و اشار الشارح في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان
و تحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ، ولا يمينه و شماله الا بحسب

على زوايا قوائم أعنى أبعاد الجسم ثلاثه لاغير، وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستمّاً اثنتان منها طرفاً الإمتداد الطولى ويسمّيهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت : الفوق منهما مايلى رأسه بحسب الطبع ، والتحت مايقابله ، واثنتان منها طرفاً الإمتداد العرضى ويسمّيهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال : و اليمين مايلى أقوى جانبيه بحسب الأغلب ، و الشمال مايقابله ، واثنتان طرفاً الإمتداد الباقي ويسمّيهما باعتبار نخن قامته بالقدّم والخلف : والقدّم مايلى وجهه ، والخلف مايقاله ، ثمّ يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتّى الفلك على هذا النسق . وهذا باعتبار ماهو غير واجب^(١) وهو قيام بعض الإمتدادات على بعض قائماً إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هي أطراف الإمتدادات غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة . قال الفاضل الشارح : الحكم بأنّ

عرض قامته الذى هو الإمتداد العرضى ، ولا قدّامه وخلفه إلا باعتبار نخن قامته و هو الإمتداد الباقي ولا يكون سبب الشهرة إلا شيئاً واحداً ، نعم لا يبعد أن يكون اعتبارهم الجهات فى الإنسان أولاً لانه اقرب اليهم ثم انهم يعقلونها فى سائر الحيوانات والأجسام ، ويمكن ان يقال السابق إلى اوهام العامة ان الإنسان لما أحاط به الجنيان وعليهما اليدان وظهر وبطن و رأس وقدّم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنين ، و اما الفوق والسفل فبحسب الرأس والقدم ، و اما القدم والخلف فباعتبار البطن والظهر ، و اما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الإمتدادات المتقاطعة فى الجسم فهو و ان كان كذلك فى نفس الامر إلا انه ليس ملحوظاً فى الرأى العامى م

(١) قوله « و هذا باعتبار ماهو غير واجب » اى انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الإمتدادات المفروضة فى الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الإمتداد لا طرف الإمتداد القائم على آخر فاطراف الإمتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة أولاً ، وهذه اشارة الى ان ماهو المشهور ليس بحق لان الجهات أطراف الإمتدادات لا أطراف الإمتدادات القائمة بعضها على بعض ، و أطراف الإمتدادات غير متناهية لا ينحصر فى عدد ، و سلك الامام طريقاً آخر أقال : الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالقوة ففى الكرة بل فى كل جسم جهات لايتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات فى ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال : عدد جهات المضلعات عدد مالها من الحدود النقطية و الخطية و السطحية ان سمي كل حدّية ، او عدد مالها من الحدود الخطية و السطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات . هذا اذا كانت المضلعات أجساماً أما اذا كانت خطوطاً فعدد جهاتها عدد خطوطها و نقاطها أو عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلاث . فان قلت : التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح و على تقدير ان لا يكون النقط جهات اكن الكلام فى المضامات الجسمية فالمثال لا يطابق المثل . فنقول : مراده بالمضلعات ماهو اعلم من الاجسام و السطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت ، و انما سمي كل حدّية لان الجهة طرف الإمتداد و الإمتداد اعلم من ان يكون خطأ أو سطوحاً أو جسماً تلييناً فيكون الخطوط و السطوح جهات . و هذا الكلام من الامام مناقض لما

الجهاز ست مشهور وليس بحق فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لاتتناهى بالقوة . أقول : وهذا صحيح . ثم قال : محاذياً لبعض المتقدمين ، وأما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية إن سمينا كل حد جهة أو مثل عدد الخطية والسطحية إن لم يعتبر النقطية مثلاً المثلث جهاته ثلاث . أقول : هذه تسمية بخلاف ماتقرر فيما مر فإن المقرر هناك أن الجهة طرف الإمتداد و أضلاع المثلث ليست أطرافاً للإمتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح . ولنرجع إلى المقصود فنقول : الجهات الست تنقسم^(١) إلى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل ، و إلى ما يتبدل به وهو الأربعة الباقية وذلك لأن المتوجه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قد أمه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قد أمه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فإن القائم لو صار منكوساً لا يصير ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق وكان الفوق والتحت بحاليهما . والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوي ضعيفاً والضعيف

ذكره أولاً لأن كل حد النقطة أو غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيطل قوله لاجهة فيها بالفعل ، وذكر الشارح أن هذا ترجية بخلاف ماتقرر لأنه تقرر فيما مر أن الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة . وفيه نظر لأن الثابت بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الإشارة ، والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الإشارة و ان كانا منقسمين من جهة أخرى ، وقيل : المراد ان الجهة طرف الامتداد الغطى لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات . وفيه أيضاً نظر لأن الذي تقرر في آخر النقط الاول ليس إلا أن الجهة طرف الامتداد و أما أنه طرف الامتداد الخطي فلا . فان قيل : قد تقرر ان الجهة تنتهي الإشارة و الإشارة امتداد يخرج من المشرق وينتهي إلى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشرق إنما هو الخط فيكون الجهة تنتهي الخط فلا يكون النقطة . فنقول : الاشارات ينتهي إلى سطح البعد فهو مقطعها والامتدادات الخطية إنما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجب وجود المشار اليه في الخارج . علمان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح البعد والعكس . بأسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي . م

(١) قوله فنقول الجهات الست تنقسم الجهات الست التي يشير الناس إليها ويصبرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ، ومنها ما لا يتبدل . قال الامام : اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلوفرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لا تقلب اليسار يميناً وبالعكس ، و اما القدم فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك اليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف و

قويًا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدم والخلف والأول فرض واقع وهذا غير واقع . وقال : أيضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض إن جعل الاعتبار بالرأس والقدم فإن قيام شخصين على طرفي قطر الأرض يقتضي أن يكون مايلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر ، ولا يتبدلان إن جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقبله . أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فإننا بيننا أن ذلك يتبدل بالإنتكاس بل المراد مايلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض هو الذي يلي القدم بالطبع . وفسر أيضا قوله « ومثل ما يشبه ذلك » بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالإنسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حر كته يمينا ، ويحتمل أن

القدم . وهذا فرض غير واقع . وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع . فان قلت : هب ان فرض الامام في القدم والخلف غير واقع ، واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا . فنقول : لعل مراده ان يفرض الوجه في الوضع الذي هو الان خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبديل الجانب القوي والضعيف في النادر على ماهر ، وقال ايضا : واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل بالفرض فانه إن كان المراد منهما مايلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما إذا قام شخص على احد طرفي قطر الأرض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب إلى رأس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس أحدهما كان ما يلي رأس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وهما يتبدلان ، وإن كان المراد منهما مايلي السماء وما يقبله لم يكن أن يتبدلا بالفرض أصلا ، وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا يتبدل . أجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل مايلي الرأس والقدم مطلقا والا ليتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة إلى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم مايلي الرأس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الأرض ليس الذي يلي القدم بالطبع . فان قلت : لاشك في أن الشخص القائم على طرف قطر الأرض رأسه وقدمه على النجو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس إلى ذلك . فنقول : قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق أن لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة فالنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها وإلا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا جنب رأس الشخص الأول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس أحد الشخصين

يفسر ذلك بالقدّام والخلف لأنّه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما ،
وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدّلهما بالفرض إلّا أنّ الشيخ لمّا قيّد اليمين والشمال
بقوله « فيما يليّنا » فتفسير قوله « وما يشبه ذلك » بالفلك أولى لأنّ اتّصاف الفلك
بذلك إنّما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان ، وأمّا الأربعة الباقية للفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدّامه وما يقابله خلفه و أحد قطبيه علوه والآخر
سفله . و ذلك شيء لا يتصوّر فيه فاعدة ، ثمّ لمّا بيّن الشيخ قسمة الجهات إلى ما
بالطبع و ما بالفرض قال « فلنعدّ عمّا يكون بالفرض » أي فلنتجاوز عنه لأنّ الأمور
الفرضيّة لا تنضبط .

❖ (إشارة) ❖

قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا ، واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك
و شماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه و مقابله بالشمال
كما في الانسان ، و يحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدّام و الخلف لانه ذكر من الجهات
الفرضية اليمين و الشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدّام و الخلف فاذا حملناه عليهما كانت
الجهات الست كلها مذكورة ، و مبني الاحتمالين ان قوله مثل اليمين و الشمال فيما يليّنا مشتمل على
امرين : احدهما اليمين و الشمال ، والاخر ما يليّنا فذلك في قوله « و مثل ما يشبه ذلك » ان كان اشارة
الى ما يليّنا كان الكلام و مثل ما يشبه ما يليّنا هو يمين الفلك فان ما يشبه ما يليّنا هو ما يلي الفلك
وهو يمينه و شماله كما ان ما يليّنا هو يميننا و شمالنا ، و ان كان اشارة الى اليمين و الشمال فما
يشبههما هو القدّام و الخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك و شماله انّسب لان قوله فيما يليّنا يدل دلالة
لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا فيما يليّنا و الا لكان قوله فيما يليّنا مستدركا ، و قد شبه
الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون رأسه في جهة القطب الجنوبي و يمينه الى الشرق و
وجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا و الشالي سفلا و الشرق يميننا و الغرب شمالا
و وسط السماء قدّامنا و مقابله خلفنا ، و بحسب الحركة الغربية بانسان يكون رأسه في جهة القطب
الشالي و يمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدّام و الخلف ، و ما فرضه الشارحان
انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يميننا باعتبارها ، و اعلم ان الشيخ انما قدم هذه
المسئلة على اثبات محدّد الجهات لان الكلام ايسر في تحديد الجهات مطلقاتان لكل جسم حدّ واحد
وحدّ وداً انما يتعين ضمها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير
الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في الجهات الحقيقية منها و هي جهة الفوق و جهة السفلى فقد حرر
الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فلنعدّ عما بالفرض م

﴿ ثم من المحال ^(١) أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه فإنّه ليس حدّ من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ولا محالة أنّه يكون جسماً أو جسمانياً ، و المحدود الواحد من حيث هو كذلك فإنّما يفترض منه حدّ واحد إن افترض وهو ما يليه وفي كلّ امتداد محصل جهتان وهما طرفان ، وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدّد إذن (أيضاً خ) إمّا أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحداً وإمّا أن يقع بجسمين و

(١) قوله « ثم من المحال » قبل الغرض في البرهان لابد من تهديد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متميزتان بالطبع متقابلتان بالطبع ، اما انهما متميزتان بالطبع فلاننا ترى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك الى فوق بالطبع كالنار وبعضها الى السفل كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقيتان متمايزتان بسبب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجهاً الى أحدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع ، و اما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة من الآخر بالطبع ، وايضاً احدهما ما يلي رأس كل احد بالطبع والاخر ما يلي قدمه بالطبع فمطابقاً لامتداد متقابلان يلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان في غاية القرب من جسم يكون الآخر في غاية البعد عنه بالضرورة اذا تم هذه المقدمة

فنقول : لما كان في الوضع خفاء فلا بد ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا يربأ بالتكرار إن وقع اما كلام الشيخ فهو ان تعدد الجهة الحقيقية و تعين وضعها إما ان يكون في خلاء أو ملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اصلاً في الواقع ، وفيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابه والاول باطل إذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه أولى بان يكون طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تعدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابه ولا معاملة يكون جسماً أو جسمانياً لان الجهة ذات وضع و تعين ذات الوضع لا يكون الابدى الوضع ، و اياً ما كان فتعدد الجهة انما يكون بجسم ، وهو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد اولا يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد ، لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان معدداً للجهة لم يتعدد به من حيث هو كذلك الاجزاء واحدة والطلوب تعدد الجهتين فالتعدد إذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين او يكون جسماً واحداً لا من حيث انه واحد لا جاز ان يكون التعدد بجسمين فانه لو تعددت الجهتان بجسمين فاما ان يكون أحدهما محيطاً بالآخر او يكونان متباينين وهما باطلان :

اما الاول فلان الجهتين لو تعددتا بجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تعدد إحدى الجهتين بالمحيط والآخرى بالمحاط كان المحاط لا معاملة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا في المركز فحينئذ يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تعدد إحدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد ببركزه فيكون الجسم المحاط واقفاً في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله « سواء كان حشوه او خارجاً عنه » فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط بل الى المحاط اى يتعدد جهة البعد بمرکز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجاً عن المحاط

التحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطا والآخر محاطاً به أو يكون وضع الجسمين متباين، وإذا كان أحدهما محيطا والآخر محاطاً به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط وحده يحد دطر في الإمتداد بالقرب الذي يتحد دبا حاطته والبعد الذي يتحد دبر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاه أو ملاء ، وإذا كان على الوجه الآخر يتحد د به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحد د به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدداً واحداً أمعيثا مالم يكن محيطا ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لما منع يجب أن يكون له معونة في تقدير (تقرير) الجهة ويكون

فلم يكن للمحاط دخل في التعديد بالذات فانه لو كان له دخل في التعديد لكان إذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تعدد الجهتين بالجسمين مما يل باحدهما لامن حيث انه واحد والمقدر خلافا .

و اما الثاني فالوجهين : أحدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب و اما جهة البعد فلا يتحدد بشئ. منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد إذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه إلى أين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فورا، ذلك البعد أبعد منه بالضرورة بخلاف ما إذا كان البعد في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى أن كل حد يفرض وراءه لا يكون أبعد منه بل يكون من جهة القرب و اليه اشار بقوله « مالم يكن محيطا » و ربما يوجه هذا القام بان الابعاد من كل جسم الى آخر ابعاد لا ينحصر و الجسم الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعضه بعض ابعاده دون بعض و الا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم ، والوجه الاول اشد انطيا قاعلى المتن . لا يقال في التوجهين نظر : اما في الاول فلانه ان اريد به ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدد ، و ان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود .

امافى الثاني فلانه ان اريد به ان جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينها لا يتحدد بل لا يلزم منه أن جهة السفلى لا يتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفلى جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع ، وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلا نسلم أن ذلك البعض جهة السفلى لانا نقول ، قد عرفت ان جهة الفوق وجهة السفلى متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة السفلى و اى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق و عند هذا اندفع الاشكال قطعا و ما يبين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه نسبتة الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المعدد الحركة القربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لا يلى الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى

جسمانيًا. يدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه من البين أن تقدير (تقرير) الجهة وتحديداتها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس [لأنه] على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدتين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطًا يتحدد به القرب [و] لم يتحدد به ما يقابله *.

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول : قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعيين وضعهما إما في شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والأول محال : لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه بأن يكون

فوق لا تكون إلا من تحت و بالمعكس ، و أيضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب أن يكون كل قريب منه من أي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كل بعد منه فإن تعدد جميع أبعاد الجسم كان محيطا به و ان لم يتحدد به بل به و بالأجسام الأخرى فكل الأجسام ان لم يكن واقعة في أبعاد متساوية من الجسم الأول فجهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع و انه محال ، و ان كانت واقعة في أبعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الأول جهة واحدة بالنوع و تلك الأجسام كجسم واحد محيط بالجسم الأول فيكون تعدد الجهتين على سبيل محيط و مركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين .

الوجه الثاني أن لكل واحد من الجهتين جهات لا تنهاى و الجسم الآخر البين لا يمكن أن يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع إمكان وقوعه في الجهة الأخرى و ذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الأولين فإن كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الأولين لزم الدور و لا تسلسل فتمين أن يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث أنه واحد لكن لامطلقا بل من حيث الاحاطة لأن جهة القرب يتحدد به ، و اما جهة البعد فلا يمكن أن يتحدد بما يكون خارجا عنه لأن البعد عنه لا يكون محددا حيث لا بد من أن يكون داخلا فيه و هو المركز فيكون المحدد محيطا كريبا و هو المطلوب . فان قلت : لأحاجة إلى هذه التقسيمات بل أكثر هذه المقدمات مستدرك إذ يكفي أن يقال الجهة لما كان طرف الإمتداد فتحدوها ما أن يكون في جسم أو جسماني لأن تعيين ذى الوضع لا يكون الابدى الوضع ولا بد أن ينتهى إلى الجسم لكن كل جسم يفرض أن يكون معددا فلا شك أنه يتحدد به جهة القرب فيجب أن يتحدد به جهة البعد عنه لأن تعدد جهة البعد يغيره محال إذا البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد إذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة فحينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب و بمركزه جهة البعد و هو المطلوب . فنقول : لا شك أن هذا محصل البرهان و خلاصته إلا أن الشيخ إنما زاد التقسيم الأول و هو أن تعدد الجهة إما في شيء متشابه أو في غيره لأنه أراد اثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الأبعاد و على تقدير لا تنهاىها فانه لما أشار الناس إلى الجهات الحقيقية و هى لا يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد أن يتعين وضعها فتعين وضعها إما في جسم غير متناه و امتناه لاسبيل إلى الأول أي أن جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه

جهة من سائرهما ، ولكون الحدود وفيهما بالفرض ، وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب . فاذن الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعيين بشيء مختلف خارج مما يشابهو ذلك الشيء ، لامحالة يكون جسماً أو جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو إما جسم واحد يحدّ الجهتين معاً أو جسمان يحدّ كلّ واحد منهما كلّ واحدة منهما ، والجسم الواحد يكون محدّداً إما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدّداً لأن كلّ امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كمامرّ وكذلك اللتان بالطبع فإتسهما أيضاً طرفا الإمتداد فالمحدد يجب أن يحدّد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن

لا يجوز تعدد الجهتين فيه و لهذا فرض أيضاً تعدد الجهتين في الغلا . مع انه تبين استحالة فقد نبه بذلك على ان اثبات محدود الجهات لا يتوقف على تناهى الابعاد وعلى استحالة الغلا ، وإنما زاد التقسيم الثانى و هو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين وفقاً لما سبق الى الاوهام العامة من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض أيضاً سطح مستو هو تحت . هذا ما يتعلق بالمتن .

و أما الشرح فقولهُ « والجهتان الميعنتان بالطبع يكون تعين وضمهما » أى تعدد الجهتين و هو تعين وضمهما « اما فى شىء ، متشابه غلا كان أو لا ، اوفى شىء ، مختلف » وهذا يومه انه ليس على معاذاة كلام الشيخ لان قوله « متشابه » صفة لملء ، فالملء المتشابه قسم والاخر قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسماً واحداً لكن الغلا ، أيضاً لما كان متشابهاً لان المراد منه البعد المقطورو الدليل على استحالة التجديدهما مشتركاً صار قسماً واحداً وهو محال لثلاثة أوجه : أحدها أن بعض حدود المتشابه ليس أولى بأن يكون جهة من سائرهما ، وقد أشار هيئنا إشارة لطيفة الى أن قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى . فيه الاستدراك لان أى جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة لجهة أخرى بالطبع إلا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل اولم يكن الاجهة واحدة لا يجوز أن يتجدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس أولى بان يكون تلك الجهة مطلوبة لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله « المفروضة » أيضاً مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه .

وثانيها ان الحدود في الغلا ، والملء المتشابه بحسب الفرض لانا لا نغنى بالمتشابه إلا مالا اختلاف فيه فى الواقع اصلاً والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ، ويمكن ان يبرر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الموجودة .

وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان الميعنتان ليستا الا اثنتين فقولهُ « وكون الجهتين بالطبع اثنتين » تفسير لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستمانة بأحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود النير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان الميعنتان منها والا فلا امتناع فى أن يكون الاثنتان من الحدود الغير المتناهية وحيثئذ يكون هذا الوجه مستدركاً ، ولما بطل أن يكون تعدد الجهة فى شىء ، متشابه تعين أن يكون لشىء ، مختلف وذلك الشىء لا بد أن يكون جسماً أو جسمانياً .

حدّد ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدّد ما يقابله لأنّ البعد عنه ليس بمحدود . وإذ بطل هذا القسم بقاء أن يكون المحدّد إمّا جسماً واحداً لامن حيث هو واحد وإمّا جسمين . ثمّ نقول : وهذا الثاني أيضاً باطل لأنّ التحديد بجسمين لا يخلو إمّا أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة الأوّل يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لأنّ المحيط وحده كافٍ في تحديد امتدادين ^(١) بالقرب الذي يتحدّد بإحاطته والبعد الذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدّد جسماً واحداً لامن حيث هو واحد ، وأمّا القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنّه باطل لوجهين ^(٢) أحدهما أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به

لا يقال : ان اريد بمحدد الجهة فاعلمها فلا نسلم انه لابد أن يكون جسماً أو جسمانيا لجواز أن يكون مفارقاً ، وان اريد به قابليها فمحدد الجهتين الطبيعيين لا يكون واحداً ضرورة أن المركب لا يقوم بالعدد . لانا نقول : الراد به ما يتعين به وضع الجهة ، و من البين ان تعين الوضع لا يكون الا بنى الوضع . وكان الشيخ وكذا الشارح نيه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها فى مورد القسمة . قوله وأما الجسم الواحد من حيث هو واحد . لا يمكن تعدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتعدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تعدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف ، وأما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع . قوله « فالعدد يجب ان يحدد جهتين معاً مستدوك لانا فرضنا تعدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسماً واحداً بالفرض ، وهذا الاستدوك لا يوجد فى كلام الشيخ لان كلامه ليس فى تعدد الجهتين بل فى تعدد جهة . و اذا قيل ينتنع تعدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق و اسفل ولا يتعدد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان بل جهة واحدة . انتظم الكلام من غير استدراك ، و اما الشارح فلما فرض الكلام فى محدّد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً ، وهى هنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفى أن يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدداً لا يتعدد به الا جهة واحدة و اما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك و ان كان كذلك فى نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه . م

- (١) قوله « لان المحيط كاف فى تحديد امتدادين » الاولى ان يقال فى تحديد طرفي الامتداد كما هو فى المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين . م
- (٢) قوله « فباطل لوجهين » تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتعدد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يتعدد بشئ . منهما فالجهتان لا يتحددان بهما جميعاً و المفروض خلافه فقوله « فاذن لا يتعدد الجهتان معاً بكل واحد منهما » الصواب فيه ان يقال لا يتعدد الجهتان بهما جميعاً لان المفروض تعدد الجهتين بالجسمين و تعدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه ، و اما ان المحدد يجب ان يحدد

إلا القرب منه ولا يتحدّد البعد عنه ، فإذن لا يتحدّد الجهتان معاً بكلّ واحد منهما وقلنا إن المحدّد يجب أن يحدّد جهتين معاً ، والثاني أن لكلّ واحد منهما جهات لا تنتهي بحسب فرض (الفرض) الامتدادات الخارجة منه ، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى وعلى بعد آخر ممّا يمكن فإن الوقوع في كلّ جهة وعلى كلّ بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وإن امتنع فلما منع مؤثّر في التحديد وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانياً ذا وضع ، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فإن علل بهذين صار دوراً وإلا فتسلسل ، ولما بطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتمّ بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الإحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدتين متقابلين كما مرّ فإذن محدّد

جهتين ممّا فأنما يثبت لو امتنع تحدّد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه . على أن الدليل بدونها تام كما قرناه .

و أما تقرير الوجه الثاني فهو أن لكل واحد من الجسمين جهاتاً وابعاداً ووقوع الجسم الآخر منه في بعض الجهات وعلى بعض الأبعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الأخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون وقوعه في الجهة المفروضة وعلى البعد المعين إلا لما منع وقوعه في الجهة الأخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد وتعيين وضع الجهة فالشيء ، إنما يؤثر في تعيين الوضع لو كان ذا وضع لأن المفارق نسبته إلى إيقاعه في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض أبعادهما إن كان بينهما تسلسل . وهناك نقضان : اجمالاً وتفصيلاً .

أما الاجمالي فهو أنه ينتقض بالمحدد فإن وقوعه على بعد من المركز دون سائر الأبعاد إن يكون نصف قطره أطول أو أقصر ليس بأولى من وقوعه على بعد آخر مع أن ذلك ليس لمانع .
و أما التفصيلي فهو أننا لا نسلم أن وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الأبعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الأخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز أن يكون له صورة توفيقية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعد معين ، أو مادة لا تستعمل إلا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد .

الجواب أن الجسم الآخر إذا اقتضى بطبيعته أو بمادته بعداً معيناً يمكن حصوله في الأبعاد المتساوية لذلك البعد بالنظر إلى طبيعته وذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الأول بالضرورة فالسؤالان لا يردان على الشيخ لاختصاصه على تسوية النسبة في سائر الجهات . بل على الشاorch حيث ضم مع الجهات الأبعاد . على أنه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه إتمام البرهان . م

الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذات الجهات .

❖ (إشارة) ❖

❖ كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحد الجهة له لانه لا ينفك عنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالتين زوجة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره [و] هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلة أعلى ضرب آخر) ❖ .

يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة^(١) على محدد الجهات ، و بيان تقدمه على

(١) قوله « يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة » المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات ، والاخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة .

اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلاشك أن مفارقتها بالقسر ويكون من جهة ومماودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد أن يكون موضعه الطبيعي يلي جهة حتى اذا فارتقه يكون متحركا من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحركا اليها ، والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاد إليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه أو لم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقتها . وليس كذلك ، وايضا لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لاليها . فقد ثبت ان ما من شأنه ان يفارق موضعه يمنع أن يكون محدد الجهة وينعكس إلى ان محدد الجهة يمنع عليه أن يفارق موضعه وكل ما يمنع عليه أن يفارق موضعه يمنع عليه الحركة الا بنية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقول « يكون موضعه الطبيعي واقعا ما يلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك من تلك الجهة لاننا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة » وقوله « فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي » لامتني لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه .

و اما المطلوب الثاني فيبانه ان محدد الجهة يتقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي و مماوده ليس يتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان تكون من شأنه الحركة إلى الموضع الطبيعي أو عنه والجهة لم يوجد بعد . فان قلت : اللازم منه ليس إلا أن الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه أن لا يكون متقدما عليها بالذات . فنقول : اللازم هو المطلوب و ما ليس بلازم ليس بمطلوب اذا المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة و اذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو إما متأخر عن الجهة أو معها و أياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه .

على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها . و تقريره أن كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه و معاودته إليه و إما أن يكون من شأنه ذلك ، والأول هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه ، والثاني هو الذي تجوز عليه و يكون مفارقة موضعه بالقسر و معاودته إليه بالطبع و يكون هو في الحالتين ذاجهة يتحرك فيها لا محالة ، و مثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحدّ به جهة موضعه الطبيعي لأنّ جهته متحدّدة عند وجوده فيه وعند لا وجوده ، بل تكون متحدّدة لأجله حتى يصحّ منه أن يخرج عنه مفارقا و يطلبه معاوداً و يجب أن يكون ذلك التحدّد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علّة لجهة هذا الجسم [الذي يفارق الموضع و يعاوده] وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدّماً على الجهة لأنّه لا يتصور أن يكون متحرّكاً في جهة حالي المفارقة و المعاودة والجهة لم توجد بعد فهو إما متأخّر عن الجهة و إما مع الجهة معيّنة امتناع الإفكاك عنها فإنّ الجسم الذي هو علّة الجهة متقدّم على هذا الجسم لأنّه متقدّم على ما يتقدّمه أو على ما يتأخّر عنه ما هو معه (ما لا يتأخّر عنه مما هو معه خ) أعني الجهة و المتقدّم على المتقدّم متقدّم ، وعلى المعرّ أيضاً كما مرّ بيانه في بيان أنّ الصورة ليست علّة للهيولى فهو متقدّم على الإطلاق بضرب من التقدّم إمّا بالعلّية أو بالطبع وهذا ما في الكتاب ، وظهر منه أنّ الجسم المحدّد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصحّ منه الحركة الأينية . فإن قيل : ^(١) لوقال الشيخ محدّد الجهات لا

(١) قوله « فإن قيل » عسى قائل أن يقول ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على معدّد الجهات و تقدّم محدود الجهات على الاجسام ذوات الجهة و هما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي أو ليه بان يقول أما أن معدّد الجهات يتمتع على الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمعدّد حركة مستقيمة كانت الجهة متعددة له لابه ، واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان معدّد الجهات يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يتمتع أن يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي . والجواب ان الفائدة في ذلك التنبيه على ان الحاجة الى اثبات معدّد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقة فان برهان تناهي الابداد كاف لذلك بل لتحديد الجهات التمايزة بالطبع والجهات اما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع إلى فوق و الاجسام الثقيلة تحركت بالطبع إلى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين تمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتاج الى اثبات المعدّد الا لتحديد الجهات التمايزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا

يجوز عليه الحركة الأينية لأنها تستدعي جهة والجهة إنما تتحدّد به . لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه . قلنا : إنّ الجهات لا تتمايز إلا بكون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام و بعضها غير طبيعي والحاجة إلى إثبات المحدّد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان وإلا لكان البرهان على تناهي الإمتدادات كافياً في إثبات الجهات التي هي مقاطع الإمتدادات ، وأيضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عمّا بالفرض .

و اعلم أن تقدّم عددّ الجهات على ذوات الجهة ^(١) يجوز أن يكون بالعلية لامن حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة فاعلية لجسم آخر كما سيجىء بيانه ، بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علّة لهذا البوصف اللازم لها ، ويجوز أن يكون بالطبع فإنّ رفع المحدّد من حيث هو محدّد يوجب رفع ذوات

جهتين متمايزين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدّد يحددهما و رفعا النظر عن الجهات المتبصرة بالفرض . هكذا وجهه بعض الفصلاء . وفيه نظر لان الكلام هيئنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وتقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة . ولاشك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات ، و الكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى مقدم على الكلام في هذا المقام برتبتين فابراده هيئنا غير مناسب ، انما المناسب ابراده في مسألة اثبات محدّد الجهات كما ذكرنا .

والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي اواله هي التنبيه على كيفية تقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدّد متقدماً من حيث يتمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك أن المحدّد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة . م

(١) قوله « واعلم ان تقدم محدّد الجهات على ذوات الجهة » للشيخ في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعية أو بضرر آخر ، والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد .

اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعية وهو ظاهر ، وان يكون بالطبع فان رفع المحدّد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهات من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدّد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع العلول بارتفاع العلة ، و رفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ، و رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدّد ، ولانني بالتقدم الطبيعي الاكون المتقدم

الجهة من حيث ارتفاع الجهة ، و رفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدّد من حيث هو محدّد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين ، و أيضا لم يذكر الشيخ أنّ وجود الجهة بعد امتناع تأخّره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدّما عليه أم لا ، و ذكر الفاضل الشارح أنّ الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان أنّ الحادى ليس علّة للمحوي أنّه لا يجوز ذلك لأنّ عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخّر وجودها عن وجود الجهة تأخّر عدم الخلاء أيضا عنه والمتأخّر عن الشيء ممكن معه فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتمنا بغيره وهو محال .

✽ (تذنيب) ✽

✽ (فيجب أن يكون الجسم المحدّد للجهات ^(١) إما على الإطلاق محيطا ليس

بحيث يوجب رفعه رفع التأخر من غير عكس . فان قلت : المحدّد ان كفى في تعديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية ، و ان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطيع . فنقول : لعل التردد في الكفاية .

واما التردد الثاني فاشار إليه بقوله « وايضا لم يذكر الشيخ » وهو ليس وجهها آخر التشكيك الشيخ في التقدم بل كلاما آخرأ في البعث في التردد ، والثاني على طريقة الرياضيين انهم كثير اما لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا ونقول ايضا . وقال الامام : هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام من حيث انها ذوات الجهات لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والتأخر عن الشيء ممكن معه ضرورة أنه إذا تأخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن حاله معه إلا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتمنا بغيره وانه محال . وهذا الصرح لا ممتنع تقدم معدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدّد تأخره عن الجهة والشبهة إنما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان ازم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب أن وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم أن يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة . على أن الصواب الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة ضرورة أن كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والوقوف عليه متقدم قطعاً . م

(١) قوله « فيجب ان يكون الجسم المحدّد للجهات » قد ظهر من الدوس السابق أن معدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه وبعباده ، وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على

له موضع يكون فيه و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره [أ] وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له موضع لا يفارق) *.

يريد أن يذنب إثبات محدّد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله .
فقول في تقريره : الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ويماسّه بذلك السطح ، والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كمارس ، والمراد ههنا ما هو إحدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى أشياء ذات الوضع غير ذلك الجسم إمّا خارجه عنه أو داخله فيه كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الإبتكاس أيضاً قياماً . وإذا تقرّر هذا فقول :
الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط وإلى ما عداها ممّا هو محاط وظاهر ممّا ذكرنا أنّ القسم الأوّل لا موضع له أصلاً وله وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض وبحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأمّا بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا ، وأمّا القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعاً ، وإذ تبيّن هذا وقد تبيّن فيما سرّ أنّ محدّد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو إمّا أن يكون محيطاً على الإطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه ، وإمّا أن يكون محيطاً لا على

الإطلاق وإن كان له وضع بالقياس إلى غيره ، وإما أن يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطاً على الإطلاق ، ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء ، وإما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه ، والأولى أن يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم ، وإما قوله «الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط وإلى ما عداها ممّا هو محيط» فإن معنى بقوله «إلى ما عداها» ما هو محيط مع أنه محيط لم ينحصر القسمة لجواز أن يكون الجسم محيطاً غير محيط ، وإن معنى به ما هو محيط فقط لم يصح قوله «وإما القسم الثاني فله الوضع والوضع بالاعتبارات جميعاً» لأن المحيط إذا لم يكن محيطاً لم يكن له وضع بالقياس إلى الأمور الداخلة اللهم إلا أن يجعل القسم الأجسام المحيطة أو يشترط في هذا الحكم شرطاً لإحاطة . م

الإطلاق بل محيطاً بذوات الجهة و محاطاً بغيره و يكون لا محالة له موضع و وضع
إلا أنه يجب أن يفارق موضعه لأننا بيننا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده .
قوله :

« و لعلّه لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول ^(١) فإن كان للقسم الثاني
وجود يتحدّد بالأوّل موضعه فيتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة » .

معناه لعلّ الأمر في نفسه هو أنّ المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق ،
ثمّ إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأوّل يتحدّد موضعه به أي إن كان محدّد
محيط بما بعده و محاط بما يتحدّد به فيجب أن يتحدّد بالأوّل موضع هذا الثاني
و وضعه ثمّ يتحدّد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ، وقد بني الأمر على التشكيك
لأنّ غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً
واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر و محيط به و إن كان الحقّ
في نفسه هو أنّ المحدد الأول الذي لم يتحدّد جهة قبله يجب أن يكون محيطاً على

(١) قوله « و لعلّه لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول » لاشك أن البرهان مادلت إلا على
أن تعدد الجهتين بجسم واحد يتحدّد بمحيطة جهة و ببركزه جهة أخرى ففأية ما في ذلك أن المحدد
لا بد أن يكون محيطاً و أما أنه يكون محيطاً على الإطلاق فغير لازم فاحتمل أن يكون محيطاً مطلقاً
وأن لا يكون بل محاطاً ، و أيضاً اللازم من الفصل الثاني هو أن المحدد يمتنع أن يكون له مكان
يفارقه و لم يلزم منه أن لا يكون له مكان أصلاً فجاز أن يكون له مكان و أن لا يكون فلهذا تردد
الشيخ ، و قال الشارح و إنما لم يتحقق أحد القسمين و بني الأمر على الاحتمال لأن غرضه تحديد
الجهات و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما
محيط بالآخر .

و أقول : التشكيك ليس في أن المحدد شيء واحد أو شيئين بل في أنه محيط على الإطلاق أو
غيره ، فالصواب أن يقول : إن الغرض تحديد الجهات الطبيعية و هو حاصل سواء كان المحدد محيطاً
أو محاطاً ، و اعترض أيضاً بأنه قد أحال في البرهان أن يكون تعدد الجهتين بجسمين يكون أحدهما
محيطاً بالآخر فكيف جوزهيئنا . و اجيب بأن ما سبق هو أنه لا يجوز أن يكون جسماً أحدهما محيط
بالآخر و يتحدّد إحدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط ، و أما هيئنا فالمراد تعدد الجهتين بكل
من المحيط و المحاط فأين أحدهما عن الآخر . و أنت تعلم أن التردد ليس إلا بين القسمين و هما
أن المحدد محيط على الإطلاق و أنه محاط لأنه محيط على الإطلاق و أنه كل واحد من المحيط و
المحاط . فإن قلت : الشيخ لم يتشكك في أن محدّد الجهات هو المحيط على الإطلاق
أو غيره بل تشككه في أن المحدد الأول هو المحيط على الإطلاق أو غيره فما الفائدة في تقييده

الإطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لأن المحاط الذي له موضع متعدد يحتاج في تحدّد موضعه إلى غيره فإنّ محدّد موضعه متقدّم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدّمًا على موضعه الخاصّ به ، و أمّا بعد تحدّد موضعه فيجوز أن يصير محدّدًا لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدّد الأوّل بل يجب أن يكون قبله محدّد آخر فإنّ المحدّد الأوّل هو المحيط المطلق ، ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصّرّح به ، وإنّما قيّد وجود القسم الثاني في قوله « فإن كان للقسم الثاني وجود » بقوله « يتحدّد بالأوّل موضعه » تنبيهًا على أن وجوده لا يكون إلّا كذلك ، وكرّر هذا المعنى بقوله « فيتحدّد به موضع الثاني » لأنّه تالّى المتصلة التي أولها فإن كان ، و أمّا المراد بقوله « و وضعه » فيحتمل أن يكون الوضع الذي هو المقولة لأنّ وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه إنّما يتحدّد بالأوّل ، ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة فإنّ هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع إلّا بحصوله في الموضع .

بالاول . فنقول : الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا ، و اما الشارح فقد فسر الاول بأنه الذي لم يتعدد جهة قبله حتى يفرج المعاط الداخل في تحديد الجهة حشواً فانه إذا كان محيطان بالجسم ذات الجهة وقد فرضنا تعدد الجهات بالمحيط كان المعاط أيضاً يتعدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتعدد به الجهات بالذات فتشككه ليس الا في ان معدد جهات الحركات المستقيمة معاط أو محيط على الإطلاق . ثم ان الشيخ لما قال « لعل المحدد الاول هو القسم الاول » ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بأن الحق أن المحدد الاول هو القسم الاول . قال الشارح : وذلك لان المحدد الاول لو كان معاطا لاحتاج في تعدد موضعه إلى غيره لان محدّد موضعه متقدّم على موضعه وهو لا يتقدّم على موضعه فيحتاج إلى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول . وفيه نظر لان الكلام في محدّد الجهة لا في محدّد الوضع ، ومحدّد الوضع لا يجب أن يكون محدّد الجهات الحركات المستقيمة . والاوّل أن يقال : جهة الفوق يمتنع أن يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الإشارة إليه والإشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق وأما جهة التحت فاذا فقد الإشارة منها لا يكون إلى جهة التحت بل إلى جهة الفوق . قال الامام : سبب التردد هو ان الذي يمكن أن يقول عليه في بيان أن معدد الجهات هو الفلك الاول ان تقول إنا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو . وهذا ظاهر الفساد ؛ لانه لا يلزم من أن يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني أن لا يكون الثاني محدّدًا على تقدير وجوده ، وما نقله الشارح من دخول المعاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو

وقال الفاضل الشارح : سبب التشكيك أن الحجة على كون المحدّد هو المحيط الأول هي أنه كافٍ في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على مامرّ وعليه شكان : أو لهما أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثاني حتى يقال إذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية وإحديهما أقدم فإنها تكون مستندة إلى ما هي أقدم لكن الشيخ سيبيّس في النمط السادس أن الحاوي ليس بأقدم من محوويه وإلا لكان الخلاء ممكناً لذاته فإن لا يكون الحاوي أولى بالتحديد من المحووي ، وإنهيهما أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدّمه في الوجود لا يكون محدداً لجهات العناصر لأن النار مثلاً إما أن تطلب مقعر الفلك الأعظم أو مقعر فلك القمر والأول باطل وإلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر ، والثاني يقتضي أن يكون فلك القمر هو المحدّد لمقعّره الذي تطلبه النار . قال : ولأجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ، ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم وأقوى ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الأولوية .

نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لأن مامرّ فيما فرض تحدد الجهتين به محيط ومحاط وهيئنا لم يفرض تحدد الجهتين إلا بالمحيط فمن أين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ، ثم قال : لكن لقايل أن يقول : هذا الكلام إنما يستقيم لو كان الفلك الأول مقدماً في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال : أنه متى اجتمع على المعلوم الواحد علتان مستقلتان بالعلية فإذا كان احديهما أقدم من الأخرى وجب استناد المعلوم إلى الأقدم فقط ، أقول : من المظاهر أن المراد من قوله « متى اجتمع على المعلوم الواحد » ليس اجتماع علتين مستقلتين معاً على معلوم واحد فإنه محال بل المراد أنه إذا كان للجهة أمران يمكن أن يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلاً عن الآخر حتى احتمل أن يكون الأول علة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل أن يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات إلى الأول لأنه أقدم ، ثم قوله « هذا الكلام » إما إشارة إلى المدعى وهو أن متعدد الجهات الفلك الأول ، وإما إشارة إلى الدليل فإن أشار به إلى الدليل لم يتوجه السؤال لأن الفلك الأول كافٍ في تحديد الجهتين سواء كان متقدماً على الثاني أولاً لأن جهة القرب يتحدد به محيطه وجهة البعد بمركزه ، وإن أشار إلى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وإنما يتم لو كان استلزامه التحدد إلى الفلك الأول لكونه أقدم وهو ممنوع . م

وأقول : وأما وجه تقدّم المحيط^(١) على المحيط فقد مرّ وسيأتي له بيان آخر ، وأما الشكّ الثاني فليس بوارد : أمّا أولاً فلاّ أنّه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء هو النار ومحدّد جهة الماء هو الهواء ، وهذا ممّا لم يقل به قائل ، وأمّا ثانياً فلاّ أنّ العنصر لا يطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو مكانه الطبيعيّ في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالأرض أو لم يكن كباقي العناصر و لذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والأمكنة الطبيعيّة أكثر ، وليس يجب من كون فلك القمر علّة لمقعّره أنّ الذي هو مكان النار أن يكون علّة لتحديد الفوق فإّنّا على الأصل المذكور إذا فرضنا متحرّكاً يجتاز على حيز النار و يصعد في فلك القمر نحكم جزماً بأنّه ذاهب إلى جهة الفوق ولا تقول إنّّه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله فإنّ ليس فلك القمر هو المحدّد لجهة الفوق ، وأمّا قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق فليس المراد أنّه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل

(١) قوله « أقول أما وجه تقدم المحيط » هذا جواب للشك الاول وتقريره أن المحيط وان لم يتقدم على المحيط في الوجود إلا انه قد مرّ أنه محتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدماً عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه في رتبة الابداع ، وأما الجواب عن الشك الثاني فينبغي : اجمالاً وتفصيلاً .

أما النقض الاجمالي فهو انه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء مقعر النار ومحدّد الماء الهواء لان الهواء إما أن يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والالكان بالقصر في موضعه الطبيعيّ دائماً فيتمين الثاني فيكون مقعر النار محدّد لجهة الهواء ولا قائل به ، وأما النقض التفصيلي فهو انّا لانسلم أن النار اذا كانت طالبة لمقعّر فلك القمر يلزم أن يكون مقعر فلك القمر محدّداً للجهة غاية ما في الباب أن يكون محدّداً لمكانها الطبيعيّ لكن لا يلزم من تحديد المكان تعييد الجهة ، ثم إن الدليل على امتناع كون فلك القمر محدّداً للجهة اما على الأصل المذكور وهو أن لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحرّكاً يجتاز حيز النار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق . فان قلت : النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر . أجاب بان الدراد به ليس انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام بل فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع . ونحن نقول : ما ذكره معارض بانّا لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاكظم فانّا نحكم جزماً بأنه يحرك الى فوق ولا من فوق و لو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو القضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع ، والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق . م

فوق العناصر فقط ، والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضوع هكذا « فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالأول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة » وفسره بأن المحدد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ماتحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد ذلك مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ، وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ « موضع الثاني » ثالثا في المعنى .
قوله :

« ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع » (١) .
أي خالق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدما وهو بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدء الأول تعالى ذكره أقل مما بين سائر الأجسام وبينه ، و أيضا بأن يكون مادونه محتاجا إليه في تحدد مكانه ، ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه إليه في تحقق ذاته فلا يلزم إمكان الخلأ لذاته على ما سنذكره في النمط السادس . و الفاضل الشارح ذكر أقسام التقدم وبيّن أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فإن لم يكن محددا لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيبقى أن يكون متقدما إما بالشرف لأنه أعظم أو بالرتبة كما مر .
قوله :

(١) قوله « إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع » ظاهر هذا الكلام أن المحدد الأول متقدم على ماتحته في الإبداع والوجود لكن هذا يقتضى إمكان الخلأ فلاجرم أوله الشارح أولا بعملة الوسائط ، وأخرى بالتقدم في تحديد المكان وأما الإمام فقال : أنه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية و إن لم يكن محددا لجهات سائر الأجسام لم يكن أيضا بالطبع متقدما إما بالشرف أو بالرتبة وهو راجع إلى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط إلا معنى الرتبة إلا أنك إذا نزلت من المبدء يكون وصولك إليه قبل الوصول إلى سائر الأجسام لكن في قوله لم يكن في قوله لم يكن بالطبع نظر إذ لو كان محددا لجهات سائر الأجسام كان متقدما بالطبع إلا يلزم من انتفاء التقدم انتفاء التالي لجواز أن يكون تقدمه بالطبع من جهة أخرى فإنه يحتاج إليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الأجسام من حيث أنها متحركة بدون العكس كما أن تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى ، و أيضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الأجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الأول محددا لجهات سائر الأجسام فلم يبق الكلام على الشك فيه دون غيره . م

*) (و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له أجزاء فيكون مستديراً) ^(١)
المحدد الأول لايجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة لأن
اختصاص كل جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى
امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، و يلزم من ذلك تقدّم الجهة على
محدّدها فإنّ هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، و يجب أن يكون نسبة تلك
الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها
متشابهة لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لـزم من
اختصاص القريب بجهة وبعيد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات أجزاء المحدد ، و
يلزم من ذلك أيضاً تقدّم الجهة على محدّدها هذا خلف . وتشابه أجزاء الشيء في الوضع
هو الإستدارة فإنّ محدّد الجهات مستدير الشكل .
*) (إشارة)

(١) قوله « و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له أجزاء فيكون مستديراً » ، وذلك لانه قد ثبت
ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بركزه فيكون في حشوه نقطة يكون
نسبة أجزائه المفروضة إليها متشابهة متى لا يكون بعضها اقرب اليها و بعضها أبعد عنها و الا
لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط ولا تعنى بالمستدير الا ذاك هذا بيانه من قبلنا . و اما الشارح
فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين : احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة ، والاخر انه مستدير اواد
بيانهما على التفصيل .

اما الامر الاول فيقوله « المحدد الاول لايجوز » اى لايجوز ان يكون مشتملا على اجزاء
بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصة بمحاذاة بعض
الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء مختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة من
تلك الاجزاء ، لكن المحدد متقدم على الجهة و أجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك
الاجزاء ولا يتأخر عنها و انه محال .
و اما الامر الثانى فيقوله « و يجب ان يكون » الخ .

و نحن نقول : المحدد لايبعد ساير الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم
اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع و ذلك ظاهر ، وان اريد
الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هي جهات
الحركات الطبيعية ، والجهات التي لا يتأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه ، و ايضا الجهات
لا يتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال .
وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة مع مزيد و هو انه لو صح ازم ان لا يكون المحدد
الاسطعيا لانه لو كان له غلط لكان بعض اجزائه أقرب الى المركز كالجزء الذى يلى المقعر وبعضها
ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها . لا يقال : هذا ايضا وارد على ما ذكرتم من البيان لانا

٥ (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع) (١) يريد بيان حال البساط من الأجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع أن الطبيعة تطلق على معانٍ وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنها مبداً أولاً لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، ويراد بالمبداً المبداً الفاعلي وحده، وبالحركة أنواعها الأربعة أعني الآينية والوضعية والكمية والكيفية، وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا تكون مبداً للحركة والسكون معاً بل مع انضياغ شرطين هما عدم الحالة الملائمة وجودها، ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم، ويحترز به عن المبادئ الصناعية والقسرية فإنها لا تكون مبادئ، لحركة ما يكون فيه، وبالأول عن النفوس الأرضية فإنها تكون مبادئ، لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلاً إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات، وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبداً أولاً لأنه بمنزلة آلة لها، ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين: أحدهما

نقول: لا معنى يكون المحدد مستديراً إلا أن يحيط به سطح مستدير لا يكون الأجزاء المفروضة فيه بعضها أقرب إلى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا قبلنا من اختلاف الأجزاء أن لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط، وإما ما استدعوا عليه من استلزام اختلاف الأجزاء اختصاص الأجزاء بجهات فهو مناط النقص لأن المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف أجزائه كونها في جهات ويود المحدثون . م .

(١) قوله في إشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح أولاً في بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معانٍ والمعنى المقصود ههنا أنه مبداً أولاً لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وفي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه إما المستتر فراجع إلى المبدأ، وإما البارز فإلى ما هي الطبيعة مبداً أولاً للحركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات، وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك، وإيضاً فداعياً أنها مبداً للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود وأنه محال؛ بل المراد أنها علة فاعلية ويتوقف فعلها على أحد شرطين يقتضي الحركة مع عدم الحالة الملائمة، والسكون معها والمراد بالحركة أنواعها الأربعة أي الآينية والكيفية والكمية والوضعية، وبالسكون ما يقابلها وبالأول أقرب أي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة، وبهذا تخرج النفوس الأرضية لأن النفوس الأرضية هي النباتية والحوانية تنحرك أجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع الأجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرها ولهذا سميت تلك الأجسام أعضاء لأنه فيكون بين النفوس والأجسام المتحركة واسطة هي طبائعها وقواها مثلاً النفس النباتية تنحرك العناصر في

بالقياس إلى المحرك وهو أنها تحرك الجسم لاعن تسخير قاسر إياها بل بذاتها على وجه
يوجب الحركة إن لم يكن مانع ، وثانيهما بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لاعن سبب خارج . ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين : أحدهما
بالقياس إلى المحرك وهو أن الحركة الصادقة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في
السفينة ، والثاني بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركاً
بالعرض كصنم من نحاس فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض ، والطبيعة بهذا

الافتطار على نسبة مخصوصة والثمار في الألوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر
على تلك النسبة والثمار في تلك الألوان ، والحركة انما هي مستندة إلى العناصر والثمار اولاً وإلى
النفس النباتية ثانياً .

و اما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تغدق القوى في تحريكاتها على
ما فصلت في الكتب الطبيعية . فان قلت : الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الدبل فلا يكون مبدئه
اول . اجاب بان الدبل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هي المتوسط الحرك فان
النفس تحرك العناصر في الافتطار أوفى الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا . وقوله
« ما يكون » احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء فانه مبدئ لحركات من الاجر والجسم وفيهما
و كالنجار والصانع فانهما مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب واللبادى الصناعية
لا بدفنيهما من الشعور فيكون اخس من اللبادى القسرية . و اعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامر من :
احدهما القاسر ، وثانيهما طبيعة المقصور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق
و ان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتغالان
في الفعل بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة المقصور بحسب تسخير القاسر . فان قلت : فاعل
الحركة القسرية طبيعة المقصور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج
بقيد المبدئ فما الحاجة الى إخراج بقيد ما يكون فيه . فنقول : هذا و ان كان هو التحقيق الا ان
القاسر لما شابه في الظاهر المبدئ الفاعل حتى سبقت أوهاه العامة الى ان البناء فاعل البناء مست
الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم ، و اما قوله « بالذات لا بالعرض » فنقول : في بيانه قد
اعتبر في التعريف امران : المحرك وهو المبدئ والمتحرك وهو ما يكون فيه ، وقوله « بالذات »
يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب قاسر ، ويمكن ان يتعلق بالمتحرك
حتى يكون تحركه بالذات لاعن خارج و بالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقصور فانه مبدئ
للحركة القسرية و ليس بمحرك بالذات بل بالتسخير و في متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا
الاعتناء ، وكذلك قوله « بالعرض » يعتدل ان يتعلق بالحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض ، وأن
يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض . و ايأما كان فهو احتراز عن مبدئ الحركة العرضية
كطبيعة النحاس من حيث انها صنم فانها و ان كان مبدئاً قريباً لحركته الا انها ليست محركة له

المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك وربما يزداد في هذا التعريف قولهم : على نهج واحد من غير إرادة . وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لأن المتحرك يتحرك إما على نهج واحد أولا على نهج واحد وكلاهما بإرادة أو من غير إرادة فمبدء الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة ، و بإرادة هو القوة الفلكية ، ومبدءها لأعلى نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية ، و بإرادة هو القوة الحيوانية . والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة ، وأما القوة فقد ذكرنا أنها مبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، و فائدة هذا القيد أن

من هذه العينية الابل معرض فهي ليست طبيعية من هذه العينية بل من حيث انها طبيعة جسم أو نحاس ، وكجالس السفينة فانه يتحرك بالعرض وطبيعته مبدء للحركة المرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ، ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح .

و العاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته او سكونه مبدء ، فمبدء حركته وسكونه اما بتوسط شيء او لا بتوسط فان كان بتوسطه كالنفس الارضية يحرك جسمه بتوسط العناصر فهو ليس بطبيعة ، و ان لم يكن بتوسطا فاما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المتحرك اولاه ، والثاني كالمبدء القسري ليس بطبيعة ، و ان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدء للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدء القسرية للحركة لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة ، و ان كان مبدء للحركة بالذات لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدء للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة في النحاس مبدء للحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه العينية ، و ان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدء حركة الجسم اما ان يكون مبدءاً لحركته الذاتية او لا ومبدء الحركة المرضية او لا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالعرض او مبدء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير المرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او يسكون فالطبيعة يعم سائر الاجسام ، وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الإرادة فيخرج النفس . فان قلت : قد سبق ان القيد الاول اخراج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يجرها . فنقول : الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات أينية و هي الحركات الإرادية للحيوانات ، و اما حركات في الكمم كالانما ، و اما في الكيف كحركات الثمار في الاوان ، والنفس لا تفعل الحركات الابنية بواسطة طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكنى بواسطة الطبيعة كانت مجردة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما نى الواسطة والمبدء ان يتوافقا في الحركة ؛ نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية والكيفية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع للحركة

الشيء الواحد من حيث هو واحد يتمتع أن يكون فاعلا و قابلا مثلا الطبيب إذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و الحثيثان يقتضيان التغاير فقول الشيخ « الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة » تعريف للبسيط ، و نعنى بالطبيعة ما يعم الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة الواحدة تتكثّر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله « ليس فيه تركيب قوى وطبائع » أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة أخرى و تركب من

في الاقطار او في الكيفيات فيحرك ولا مخالفة بين الطبايع و بين تلك الحركات فالنقييد بقديم الادلية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الابنية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة في سنة اقسام ومبادئ الحركات الذاتية الغير الارضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وحوه :
احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النفس عنها ، والحصار انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهى اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة اى لا على نهج واحد والبسيطة اما بارادة وهى الفلكية او غير ارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا وهى التسخيرية كحركة النفس .

و ثانياها لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية و مع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه .
و ثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذلا مخالفة بينها و بينه فلاحاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يتدفق الاشكال عن هذا المقام الا تلخيص ما فى الشفاء قال : الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هى مبادئ حركاتها و افعالها فهى اما ان يتحرك ويفعل بالارادة اولا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفتنة التحريك والفعل او يكون والاول يسمى طبيعية كما للحجر فى هبوطه والثانى يسمى نفسانية كما للنبات فى تكونها ونشوها فانها تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تقريبا وتشعبا للاصول وتمريضا وتطويلا و ان حركت بالارادة فى الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهى النفس الفلكية كما للشمس فى دورانها وان تفنن فهى النفس

جملتها شيء واحد فإن مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الأجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً .

قوله :

« والطبيعة الواحدة تقتضى من الأشكال والأمكنة ^(١) و سائر ما لا بد للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف » .

هيئنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها كالأبن والوضع والشكل والكيف والكَم وغير ذلك ، وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالأوقات والأحوال إلا إذا منعها مانع من ذلك .

الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكر أولا فنقولنا مبدء الحركة أى مبدء فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك ، وقولنا أولا احترازاً عن النفس فانه مبدء لبعض حركات الاجسام التى هى فيها بواسطة والرداد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية و باقى القيود على مامر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر فاطلاق النفس فى الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفوس الارضية و لما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدء لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة فى الجملة . فان قلت : ان اعتبر فى قسمة الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلكية بالارادة . فنقول: صدر الحركات الفلكية من نفسه بالارادة و اما من طبيعته التى هى صورته النوعية فيغير اداة و شعور وهى مبدء اول لجميع الحركات الذاتية فهى داخله فى الطبيعة لا محالة . م

(١) قوله « والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال الامكنة » الى قوله « واحداً غير مختلف » لقائل أن يقول : قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة هيئنا ان كان هو الامر العام فلانسلم ان كل طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله ، و ان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضى شيئاً غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشئ الغير المختلف الا ان يكون اقتضاه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضى شيئاً غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء . م

قوله :

❖ (فالجسم البسيط لا يقتضى إلّا شيئاً [واحداً] غير مختلف) ❖

هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف .^(١) والفاضل الشارح قال : هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال أن يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لما كان الحق أن البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي أشياء مختلفة صح هذا الحكم . وأقول : وضع المقدّمين المذكورين ينافي هذا الاحتمال لأن قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية .

❖ (إشارة) ❖

(١) قوله « هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف » لاشك ان في هذا الكلام تساهلاً لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية أن كل ما فيه طبيعة واحدة لا تقتضى إلّا شيئاً غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بيناً .

قال الامام : المقدمتان لا ينتجان أن الجسم البسيط لا يفعل إلّا شيئاً غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ، وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول ، وفي بعض العواشي أن منع الامام على المقدمة الثانية ، و كلامه في شرحه لا يدل عليه . مع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيحى . في الفصل التالى لهذا الفصل ان كل طبيعة اذاخلت و نفسها لم تقتض الاوضاعاً معينة و موضماً معيناً وشكلاً معيناً ولا يكون ذلك الاقتضاء دائماً لافى وقت دون وقت اوفى حال دون حال .

و قال الشاوح : الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا : القوة الحيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة و الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة و ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية .

ويمكن ان يقال في تركيب القياس : كل ماله قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ولاشئ . مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلاشئ . مما له قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهي مع

﴿ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنَّ الْجِسْمَ إِذَا خَلَى وَطْبَاعَهُ وَلَمْ يَعْرِضْ لَهُ مِنْ خَارِجٍ تَأْتِيرُ غَرِيبٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَدْءٌ مِنْ مَوْضِعٍ مُعَيَّنٍ وَشَكْلٍ مُعَيَّنٍ فَإِذَا ذُنَّ فِي طْبَاعِهِ مَبْدَأُ اسْتِيْجَابٍ ذَلِكَ ﴾^١ يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين^(١) و أن فيه طبيعة تقتضى ذلك ، وإنما خصّ البيان بهما لأن أحدهما وهو الموضع مختلف للأجسام ، والثاني وهو الشكل متشابه ، وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن يشبث بمثل هذا البيان لأنها لا تخلو إما عن التشابه أو عن الاختلاف . فقال « أن الجسم » وأراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لأن عدد الجهات لموضع له وقال « إذا خلى وطباعه » ولم يقل وطبيعته لأن الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع

قولنا الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب ، وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند كذا سمنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الاسام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله « فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف » على ان يكون لازما عاقلها والذى قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا قد لا يستلزم إلا ان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا و أما أن كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز أن يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كماله طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهى افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوله الخ إن اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة يقتضى الاشياء غير مختلف فهى متنوعة وإنما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية ، وكذلك المنع وارد على قوله و كل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة أو على السالبة الكلية القائلة لاشئ مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الاسام لم يندفع بما ذكره الشارح .

لا يقال : لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة يغالفها لكان فيه تركيب قوى وطباع فلا يكون جسماً بسيطاً .

لانا نقول : ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطباع ان لا يكون في الجسم البسيط طباع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضى حرارتها وطبيعة اخرى تقتضى يوستها واخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر . م

(١) قوله « يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين » حاصله أنه إذا خلى وطباعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بدله من سبب وذلك السبب ليست الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى .

فان قلت : اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث انفتحت فان

تناولها ، واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب لأن التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا أو شكلا قسريا كتأثير الحرارة و الإبناء المكثب في الماء فإن أحدهما يصعده والثاني يكعبه وقال « لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين » لأن المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع و أمّا المعينين فإنما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها . و في بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين و على تقديره يكون الوضع هيئنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لأنه ممّا يقتضيه تأثير غريب من خارج ، وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لأن محدّد الجهات أيضاً له وضع إلا أن ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء فإنّه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى ، و أمّا الوضع بالمعنى الثالث و هو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية فهو أمر

الجزء الهوائى ربما يتمكن فى جزء من مكان الهواء و ربما يقع فى آخر .
اجب : بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط الكلى لا يقتضى موضعا معينا وشكلا معينا ، والمراد بقوله « اراد به البسيط والركب » البسيط الكلى والركب وما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العناصر مادام منفصلا عنه لا يكون فى المكان الطبيعى .
وفيه نظر لان جزء البسيط إذا خلى وطبعه فله مكان معين كما أن كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعياً و ذلك ليس بطبيعى ، و لعله يقول : جزء البسيط او على وطبعه لا اتصل بالكل فلا يبقى جزءاً فهو لم يخل وطبعه لكن لاحاجة حينئذ إلى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ، ثم النقض بالتركبات الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر مع أن نسبتها إلى جميع تلك الاجزاء على السوية .

فان قلت : قوله « اراد به البسيط والركب جميعاً » مناف لقوله « الشكل متشابه » لان الشكل ليس متشابهاً فى جميع الاجسام المركبة والبسيطة .

فقول : اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين : احدهما مختلف فى البسائط والاخر متشابه فيها ولا ينافى هذا عموم الحكم بالموضع والشكل ، وقوله « واشترط » يدل على أنه شرط زايد و ليس كذلك لانه إذا عرض تأثير غريب لم يكن حلى وطباعه فهو عطف تفسيرى ، وجعل الامام القضية كلية و اورد الوضع المعين وقال إنما لم يورد الموضع المعين اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور التى لا

تقتضيه الجسميّة الحالّة فى الهوى على ماتقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطباع المختلفة فإذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ، ثمّ قال « فإذن فى طباع الجسم مبدء استيجاب ذلك » ، ذلك لأنّ وجود العارض للشئ يدلّ على وجود سبب يقتضى ذلك العروض ، والسبب يكون إمّا خارجاً أو غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه لأنّنا فرضنا خلوّ الجسم عمّا يؤثّر فيه خارجاً عنه و بقي الجسم وحده غير منفكّ عن هذا العارض فإذن السبب غير خارج وهو يكون إمّا أمراً مشتركاً فيه بين الأجسام كالصورة الجسميّة أو أموراً مختلفة يختصّ كلّ واحد منها ببعض الأجسام والأوّل يقتضى أن يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فإذن هى أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طباع الأجسام فإذن فى طباع الجسم شئ هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين و الشكل المعين ، وإنّما قال « مبدء استيجاب ذلك » ولم يقل مبدء ذلك أو مبدء وجوب ذلك لأنّ الحصول فى الموضع المعين والتشكّل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجودهما لزال عند زوالهما^(١) لكنّه لمّا كان مبدء الاستيجاب كان فى جميع الأحوال مستوجبا لهما .

يجب حصولها له وجب أن يحصل له وضع معين أعنى لا بد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة إلى الآخر بالقرب أو البعد ، ولا بد له من شكل معين إذ لا بد أن يكون له حد واحد كما للمرة أو حدود كثيرة كما فى المكعب .

وقال الشارح : المراد بالوضع على تقدير أن يكون فى النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الإمام عليه لانه ممّا يقتضيه التأثير الغريب من الخارج إلا أن ذكر الشكل يثنى عن ذكر الوضع حيث لا الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بمدا الوضع . و اقول : الإمام وإن حمل الوضع على المقولة إلا أنه صرح بارادة الوضع المقدّر لا الوضع المحقق ولا شك أن الوضع المقدّر لا يحتاج الى وجود أمر فى الخارج ، و ايضا السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للعاوى فوجب أن لا يكون مقتضى طباع الجسم ، وأما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشى عجيب لان غايته أن اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته أن الشكل ملول الوضع لكن ذكر الملول لم يثن عن ذكر الالة . م (١) قوله « ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجودهما لزال عند زوالهما » فيه منع ظاهر فان

قوله :

﴿ و للبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه ، و للمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقاً وإما بحسب مكانه أوما اتفق وجوده فيه وإذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد ﴾ .

لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعا و شكلا بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل وبده بالموضوع . و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى ^(١) ولما لم يكن المبسط جزءاً إلا

المبدء هو العلة الفاعلية و الفاعل لا يستلزم المطول لاحتمال التخلف لوجود مانع أو عدم شرط ، نعم لو أراد بالبدء العلة التامة ظهر الفرق فإن العلة التامة للاستيعاب والاستحقاق لا يستلزم الاستحقاق لا الاثر و العلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلعون المبدء على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة .

و الاولى أن يقال لو كان مبدء ذلك أومبدء وجوبه لاحتمل أن يسبق إلى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيعاب م

(١) قوله « و اعلم أن الجسم إما بسيط وإما مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى » إن البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى أشياء مختلفة و أما جزء البسيط فكأنه جزء مكان الكل وهذا إنما يستقيم لو كان المكان هو المبدء المفطور أو الخلا ، وإن كان المراد به السطح الباطن فمكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فإن شيئاً من مكان التسدير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان العلك أصلاً ، والابداع يقال بالاشتراك على إيجاد لا يكون مسبوقاً بزمان وهو مقابل للأحداث ، و على ما يقابل التكوين والأحداث معاً فإن الإيجاد إما أن يكون مسبوقاً بمادة و زمان أولاً فإن لم يكن مسبوقاً فهو الإبداع ، وإن كان مسبوقاً بزمان فهو الأحداث و إلا فهو التكوين ، فالأحداث إيجاد مسبوق بمادة و زمان كالأجسام المجردة ، والتكوين إيجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك السكونية ، وليس ههنا قسم آخر هو إيجاد مسبوق بزمان دون مادة لأن كل محدث فهو مسبوق بمادة و زمان ، و قوله « يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع » فيه نظر :

أما أولاً فلأن المركب و إن كان أفراداً معدنة إلا أن مطلق المركب قديم فلا زمان إلا و يوجد في ذلك المكان مركب .

و أما ثانياً فلم لا يجوز أن يتمكن في ذلك المكان بسيط قسراً ولو كان القاصر ضرورة الخلاء ، و قوله « لوجب خلوه مكانه الاول » منوع و إما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي حوايه ، واما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الإطلاق أو بحسب المكان فهو منوع أيضاً لجواز

بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك ، والسبب الذي يقتضى تجزئة المتمكن يقتضى تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل ، وأما المركب فلا مكان يختص به في أصل الإبداع لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع وهو محال ، وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوه مكانه الأول وهو محال ، وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط فإذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها وذكر وجه تعيينها ، وتقريره أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق أو لا يكون ، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلاً غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً غالبية بحسب طلب جهة المكان أولاً تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً ، ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالإعتبار المذكور ، ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالإعتبار المذكور فهو ما اتفق

أن يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المطلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلاً عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس كثقل الأجزاء الأرضية بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً ، وأما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لأنه إذا لم يغلب شيء من الأجزاء أصلاً كانت نسبة جميع الأمكنة إليه واحدة فلا ينتقل إلى شيء منها بل يبقى حيث وجد ففي إحدى النسخ « إذا تساوت المحاذيات عنه بالجسم » وحينئذ يكون الضمير في عنه راجعاً إلى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه أن جذبات العناصر الكلية أيام تساويه ك تساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم ، وهذا مجرد تغيل لأن هناك جذباً محققاً لما ثبت من أن حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي . وفي بعض النسخ « إذا تساوت المحاذيات عنه » بالعاء فلا يعود الضمير إلى المكان إذ لا معنى له بل إلى المركب يعنى أن محاذيات أجزاء المركب متساوية فلا بد أن يقال منه لاعتقاده لأن المركب منشأ المحاذيات لأن المحاذيات متجاوزة عن المركب م

وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثمّة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها . و في بعض النسخ إذا تساوت المجاذبات عنه . و بيانه أن الجزئين المتساويين من الأرض والنار مثلاً إن تركباً على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فإنيهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه إن لم يكن مانع عن ذلك ، و أمّا إن تركباً على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فإنيهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المجاذبات عن المركب ، و الرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول منه لا عنه . فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعيّن مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب . فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد ، و إنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

قوله :

﴿ و يجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه [طبيعة] البسيط مستديراً و إلا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة ﴾ .

ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل ^(١) واقتصر على البسيط الذي

(١) قوله « شرع في الشكل » المدعى أن الشكل البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الاجسام و الطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون لامتنابها فيكون شكله مستديراً إلا أن الشكل المضلم مختلف يكون جانب منه سطحاً والآخر خطاً و آخر نقطة . وفيه نظر لانا لا نعلم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد أن يكون متشابهاً ولا يجوز أن يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أعمال مختلفة ، و الشايت أن الواحد من حيث أنه واحد لا يصدر عنه إلا واحد . ثم انه أورد على الدليل معارضة و نقضاً .

أما المعارضة واليهما أشار بقوله « فان قيل ان الاماكن المختلفة ، فقربها أن السابط لا يجوز أن تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة . وأجاب ان اختلاف الممولات بوجوب اختلاف المال وأما اتحاد الممولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين النوازم يستلزم تباين الممولات بدون

يجب أن يكون شكله مستديراً لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحداً وكون القابل واحداً ، و امتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفاً . و لم يذكر أشكال المركبات لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان . والكلام في ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التركيب أليق . فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة . قلنا : علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أمّا علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأنّ العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات . فإن قيل : يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن أيضاً استنادها إلى الجسميّة المشتركة فيها . قلت : إنها من حيث هي مطلقة كذلك أمّا من حيث هي متعيّنة فمتأخّرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع . و لفاعل أن يقول : فمابال أجزاء الأرض ^{التي} ليست مستديرة مع أنها بسيطة ، والقول بأنّ استدارتها زائلة بالقسر ويوسفها مائة من العود إليها يقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ، ولما يمنع من حصول ذلك الشيء . والجواب أنّ ذلك إنّما وقع بالعرض فإنّ الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً و

العكس : فإن قيل : الاشتراك في المعلول إذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق أولى لا يستلزم اختلاف العلة فحينئذ يمكن استناد الشكل إلى الجسميّة المشتركة كما أمكن استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبت في الفصل السابق إلى أن الشكل طبيعي . أجاب : بأن عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير و عروض المقادير يستند إلى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال إليها ، نعم الشكل المطلق يمكن استناده إلى الجسميّة المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم أعنى الصورة النوعية ،

و أما النقض فإشار إليه بقوله « ولقابل أن يقول » وتحريره أن أجزاء الأرض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل . والجواب أن شكل أجزاء الأرض ليست شكلاً طبيعياً بل قسرياً والكلام في الاشكال الطبيعيّة .

فان قلت : لو كان شكلها بالقسر فاذا غليت وطبيعتها وجب أن يعود إلى الاستدارة . أجاب : بأن يبوسها مائة من العود . فان قلت : لو كانت البيوس مائة عن حصول الاستدارة و هي من مقتضيات الاجزاء الارضية فليزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء . و مانا من حصوله و من البين استحالة ذلك . أجاب : بأن النع بالعرض وهو جاز . م

اقتضت كَيْفِيَّةَ حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكَيْفِيَّةَ لا يخالف اقتضاها الشكل بل بل هو مؤكِّد له لو خَلِيت وطابعا لكن القاسر لَمَّا أزال الشكل و لم يزل الكَيْفِيَّةَ صارت الكَيْفِيَّةَ حافظة للشكل القسريّ فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعيّ بالعرض ، وإنّما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه . واعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيّناً مع استحالة خلوه

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق .

الاول : انا لا نسلم أنّ الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيّناً مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيّناً و موضعاً معيّناً مع امتناع خلوه عنهما .

والجواب : أنّ كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة أنّ له مكاناً معيّناً و شكلاً معيّناً فيكون المكان المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم أن يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره .

وفيه نظر : لان ازوم الشكل و الموضع المعين ايضاً ليس من طبيعة الجسم أما الشكل فلان ازومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك أنّ الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته أن يكون متناهيًا وما يمرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضه بالذات ، واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوي فماله بالاحاط حاوية لا يقتضى ان يكون له مكان فبمجرد النظر إلى طبيعة الجسم لا يقتضى مكاناً وهذا قد مر غير مرة .

الطريق الثاني : النقض بالفلك فانه بسيط مع أن له اشكالاً مختلفة ، أما أولاً فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممين ، وللخارج المركز شكل ولكل من التتممين شكل مخالف له ، و أما ثانياً فلانه مشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل ، والنقرة شكل آخر ، وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما أن يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسراذ لا قسر هناك ولا قاسر دائما والا لزم التعطيل في الوجود ، و اما أن يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة . فان قلت : لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج و التتميمات و جميع اشكال التدوير و النقرة و الفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا مجدور فيه .

فقول : الدليل هو أن تاثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب أن لا يختلف أشكال البسيط وان كانت مستديرة ، وقوله « و متممات الافلاك والنقرة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة » ليس معناه أن أشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه أن أشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك أي الشكل المستدير الذي للفلك .

والجواب : أن اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صودة واحدة بل من اختلاف الصور ، و

عن الوضع المطلق فلم لا يجوز أن يكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما . والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة [تعرض] بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلا لا مطلقا ولا معينة فلدلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً ، والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكاناً وشكلاً معينين [فلذلك حكمنا بذلك] . واعترض أيضاً بأن متهتمات الأفلاك والنقر التي يتركز

الفلك كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة أخرى افرزت منه كرة أخرى هي خارج المركز أو تدوير أو كوكب فحصل له اشكال مختلفة .

فان قلت : حلول الصورة المختلفة لا بد أن يكون لاختلاف المواد أو لاختلاف استمدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك .

اجاب : بهن الحصر فان من الجائز أن يتصل صور كماله ببعض البسيط في الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لأمور يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصور الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية أو انها تفارق بلا بدل كالصور الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بيدن الحيوان صورة أخرى نوعية بل انحلت التركيب ، وكذا النبات والصور المعقدة للبدن كالصورة النبوية . بقي هنا اشكالات :

احدها أن الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد أن تحرى في جميع اجزائه وأما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال . وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة أخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان .

والاخر : انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطباع فلا يكون بسيطا . وجوابه : أن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء الجسم قوة و لجزء الاخر قوة أخرى حتى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتهتمين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى .

والاخر : ان الجواب عن النقض لا يرد على أصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك أن يتصل به صور مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسيط حتى يكون صورها مبادئ أفعال مختلفة فلا يلزم أن يكون شكلها مستديرا .

وجوابه : أن كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا يقتضى الا التشكل المستدير .

و الاخر : أن الصورة التي يتعلق بهجوم الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون

فيها التدوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر ، وبأن القوة المصورة إن كانت بسيطة فمحلها إما بسيط وإما مركب والأول يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة ، والثاني يقتضى أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب ، وإن كانت مركبة من قوى فإن كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وإن كانت في محل مختلف كان الحيوان أيضاً مجموع كرات . والجواب عن الأول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية غير ممتنع كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فإن الكائن نباتاً أو حيواناً في هذه الفطرة إنما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها ويكون ذلك بحسب أمر في الملكة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى (ينتفىخ) من الفلك الأول متمم أوقرة متصورة بالصورة الأولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ، وعن الثاني أن القوة المصورة على

الخارج والتمتات أفراد من نوع الفلك لان صورة الخارج والتمت النوعية صورة الفلك الكلى النوعية كما نص عليه بقوله «مع بقاء الصورة الأولى» فيلزم تعدد افراد البدع وقد صرحوا بوجوب انحصار البدع في شخصه . فان قلت : هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك ، بل فيه صورة اخرى وحيث تواف نوعيته على الصورتين لا محالة . فنقول : نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر ، وان توقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمتنع بساطة الفلك الكلى فما العاجبة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير .

واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو أن متمم الخارج مختلف الثمن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في القدر فلم لا وجود اختلاف فعلها في الشكل ، وايضا الفلك الكوكب له نقرة يرتكز فيها الكواكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فلا متشابهها ، ولعل الشاوح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه أن لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه أن يكون من

تقدير بساطتها و تركب مجملها و على تقدير تركيبها و تعلق أجزائها بالمحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لأن حكم الشئ، حال الأفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن مادّ عينا إلا أن القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابهها ولم يلزم من ذلك أنها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لأن المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفرادا بل المركب الذى هو المحل، وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بساطتها لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البساطت التي هي كالات لها ليس عدّة فاعلين متشابهى الأفعال .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (الجسم له في حال تحرّكه ميل يتحرّك به ويحسّ به الممانع و لم يتمكّن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه) ❖ .

و في بعض النسخ و إن تمكّن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه . أقول : يريد إثبات الميل^(١) و بيان أحواله و الميل هو الذى يسمّيه المتكلمون اعتماداً و محرّك الجسم إنّما يحركه بتوسطه ، و سبب احتياجه إلى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من السرعة والبطء ، لأن كل حركة إنّما تقع في شئ ما يتحرّك المتحرّك فيه مسافة كان أو غيرها و في زمانٍ ما و قد يمكن أن يتوهّم قطع تلك المسافة بزمان أقلّ من ذلك

نوع واحد واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً بخلاف ما إذا اشتمل الشكل على الخط والسطح .

والطريق الثالث : النقض بالقوة البصورة فإنها قوة طبيعية مبدئية لا أشكال الأعضاء . عندهم فهمي إما أن يكون بسيطة أو مركبة فإن كان بسيطة فحلها أن كان بسيطاً يلزم أن يكون شكل الحيوان كرة واحدة وإن كان مركباً كان الحيوان كرات بعدد السائط ، وإن كانت مركبة فإما أن يكون تلك القوى في محال مختلفة فنكون الحيوان أيضاً مجدوع كرات وإما أن يكون في محل واحد فإن لم يكن البعض مانعاً من اقتضاء الاستدواء كان الحيوان كرة واحدة وإن منع فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع الأجسام ما يمنعها عن ذلك .

الجواب : أنا لانسلم أن القوة البصورة أن كانت بسيطة ومحلها مركباً يلزم أن يكون الحيوان كرات وإنما يلزم ذلك لو كان محل القوة في المركب فعلها في واحد واحد ، وكذلك لانسلم أنها إذا كانت مركبة فعلت في مركب يلزم أن يكون الحيوان كرات وإنما يكون كذلك لو كان محل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد وذلك ممنوع .

(١) قوله « يريد بيان إثبات الميل و هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً ، الاعتماد عندهم الميل إما إلى فوق و هو الحفة أو إلى أسفل و هو الثقل و محرّك الجسم إنما يحرك

الزمان فتكون الحركة أسرع من الأولى أو بأكثر منه فتكون أبداً منها فإذن الحركة لاتنفك عن حدٍ ما من السرعة والبطء ؛ والمرا من السرعة والبطء . هوشي . واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف ؛ وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء ، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ، ولما كانت الحركة ممتنعة إلا انفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة

الجسم بتوسطه حتى إن كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث أولاً الدليل إلى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلاً في المقصور فيحركه فإنا نعلم بالضرورة أن الرامي يحدث حالة في الجسم يتحرك بحسبها ، و سبب احتياج الحركة إلى الدليل أن الحركة تختف بالاشدة والضعف والطبيعة لاتختلف بهما وحيت لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط أمر يقبل الشدة والضعف .

فهيها مقدمات ثلاثة أما أن الحركة يقبل الشدة والضعف فلأن كل حركة إنما تقع في زمان يمكن أن يتصور وقوعها في زمان أقل فتكون أسرع ، أو في زمان أكثر فتكون أبداً فهي لاتخلو عن حد من السرعة والبطء ، والسرعة والبطء يقبل الشدة والضعف لأن أي حد يفرض من السرعة فقد يتوهم حد آخر أسرع منه وحد آخر أبداً منه ، وقوله « هوشي واحد بالذات » معناه أن الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطء ، وإنما صار ذلك الحد سرعة بالإضافة إلى حركة و بطء بالقياس إلى حركة أخرى . واعتراض : بأن الحد الذي هو سرعة و بطء باضافتين ليس إلا هو نوع السرعة والبطء وهو ليس بقا بل للشدة والضعف وإنما القابل لهما مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة والضعف . وإيضاً أنواع الكيف أربعة و السرعة و البطء ليستا من الكيفيات المحسوسة لأن المحسوس بالذات هو الاضواء و الالوان و ليست السرعة و البطء منها بل الحركة بعينها لا يحس بها . ولأن الكيفيات المختصة بالكليات لان الحركة ليست من الكم ، ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية و ذلك ظاهر بل السرعة والبطء اضافتان عارضتان للحركة لا أنهما كيفيتان يمرض لهما الإضافة و أنت خير بان هذين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة إليهما في البيان .

و أما أن الطبيعة لا يقبل الشدة والضعف فلأنها جوهر و سيتضح أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والنقص ،

و أما أنه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة إلى الطبيعة بتوسط الدليل فلان الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها إلى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة ليس أولى من صدور حركة أخرى فلا بد من أمر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فإنه يختلف إما بحسب اختلاف أحوال الجسم في المقدار فإن الجسم الكبير

معينة منها دون ماعداها، ممتنع لعدم الأولوية فاقتضت أو لا أمراً يشتدّ ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم أعنى الكبير والصغر أو الكيف أعنى التكاثف والتخلخل أو الوضع أعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الأمر هو المليل، ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية^(١) يحسبه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء و

يكون المليل فيه أكثر من الجسم الصغير، أو فى التخلخل والتكاثف كما أن شبر من الحديد يكون المليل فيه أكثر من المليل فى شبر من الماء، أو فى الاندماج والانتفاش كثير من العجر يكون المليل فيه أكثر من المليل فى شبر من العهن المنفوش. وأما بحسب اختلاف أمور خارجة عن الجسم كرفة الماء وغلظته فإن قيل السبب الذى يستند إليه المليل إما أن يكون قابلاً للشدة والضعف أولاً فإن لم يقبلها أمكن أن يستند ما يقبلها إلى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات، وإن قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب أخرى فاما أن ينتهى إلى غير قابل للشدة والضعف أو يتسلسل، و بمباراة أخرى لولم يجز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات لأنها قابلة للشدة والضعف لم يجز أيضاً استناد المليل إلى الطبيعة بالذات لكونه قابلاً لهما فلا بد من ميل آخر. لا يقال: أصل المليل من الطبيعة وأما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الأحوال الداخلة والخارجة. لا نأقول: فلم لا يجوز أن يكون كذلك فى الحركة، ثم إن وقعت المساعدة على أنه لا بد له من أمر متوسط فلا نسلم أنه هو المليل لم قلتم أنه كذلك فنقول: ليس المقصود من هذا الكلام إثبات المليل فإن المليل بدوى الوجود محسوس ومن المبين الواضح أن له مد خلا فى حركة الجسم فانا نحس بالميل فى الزق المنفوخ الساكن تحت الماء، وفى العجر الساكن فى الهواء. ويعلم بالضرورة أنه يقتضى صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنوان الفصل بالتنبيه. بل المراد أن يبين لم احتياجات الطبيعة فى تحريك الجسم إلى المليل، وما الحكمة فى ذلك. فقد أشار إليه فى أول كلامه بقوله «وسبب احتياجه إلى ذلك» و غاية توجييه أن الطبيعة غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة أن العلة لا بد أن يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة فى غاية البعد عن الحركة لا يمكن أن يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت أولاً المليل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات فامكن أن يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما . م

(١) قوله « وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية » المليل محسوس فى حال الحركة وفى

حال عدمها .

أما فى حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر إلى الأسفل ولا قاه اليد فى مسافة حركته فلاشك

كما يجده من الحجر إذا سكّنه في الهواء . فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله « الجسم له في حال تحرّكه ميل » ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا ؛ بل أشار إلى كونه محسوسا بقوله « ويحسّ به الممانع » وأشار إلى كونه قابلا للشدّة والضعف بقوله « ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه » أي يضعف بالقياس إلى قوّة الممانع . وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله « وإن تمكن من المنع » إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة وذلك ممّا يدلّ على مغايرته للحركة ، وقوله « إلا فيما يضعف ذلك فيه » إشارة إلى أنّه قابل للشدّة والضعف .

قوله :

﴿وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه إبطالاً (كما بطل الخ) الحرارة العرضيّة التي يستحيل إليها الماء للبرودة

أن الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذلا معنى لملاقاة الحجر الا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد ، وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان الدوثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو اليل ، والى ذلك اشار بقوله « ويحس به الممانع »

وأما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن ، واليه اشار بقوله « وان تمكن من المنع » لان الميل اذا أحس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة ، وأما الرواية الاولى لن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الناع من منع الحركة و أما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه ، فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية ، وقوله « الا فيما يضعف ذلك فيه » على الرواية الاولى استثناء من قوله « ولن يتمكن من المنع » وعلى الرواية الثانية من قوله « ويحس به الممانع » وتقدير الكلام حيث أن الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه . فان قلت : لما ثبت أن الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون أيضا .

فنقول : من أحس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة أنه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة إلا هذا المقدار . م

المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول (١)

لما كان الميل هو السبب القريب (١) للحركة بوجه ما كان منقسما إلى أقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك و ينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عندهبوطه ، وإلى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الأرض و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس ، وإتسات مختلف الأجسام في قبوله والإمتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتية وغيرها فلا يختلف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضمنها و هو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالبحر العظيم أكثر امتناعا من قبول القسري ، والأضعف أقل امتناعا . وماعدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة و ذلك ككون الأضعف أكثر امتناعا إمّا لعدم تمكّن القاسر منه كالرملة الصغيرة ، أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة ، أو لتخلخله الذي لأجله تنطرق إليه الموانع بسهولة كالريشة ، أو لغير ذلك ، و لما كان الميل هو السبب القريب للحركة و كان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضي توجهها إلى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد والحر كتمان المختلفتان معا يلزمهما

(١) قوله : ولما كان الميل هو السبب القريب لاشك أنه يمتنع أن تتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لأن كل حركة تقتضي توجهها آخر فالحركات متنافية و تنافي المعلومات يستلزم تنافي الملل فعيّن أن يمتنع أن يجتمع في جسم واحد ميلان إلى جهتين مختلفتين لأن كلا منهما يقتضي اندفاع الجسم إلى جهته و يلزم من ذلك توجهه إلى جهتين دفعة وهو محال .

ثم كان قابلا يقول : الجسم إذا تحرك بالقسر إلى خلاف جهته فلاشك أن فيه ميلا قسريا إلى جهة حركته القسرية ، وفيه ميل طبيعي إلى جهة حركته الطبيعة فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان .

أجاب : بأن القاسر إذا قسر جسما فما لم يصر الطبيعة مقهورة بالقياص إلى القاسر لم يتحرك بالقسر ، وإذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري و انعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم إلى جهة القسر ثم يأخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملأ و أمود أخرى ككبر المقدار إلى أن تعادل الطبيعة الميل القسري وحينئذ ينعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لو حوب تغلغل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الطبيعي ضعيفا ويزداد قوته إلى أن ينتهي إلى موضعه الطبيعي .

فان قلت : سكون الجسم ليس بلازم واما يلزم لولم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية

التوجه و عدمه إلى كل واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشيء شيئا و عدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بل كما يجوز أن يجتمع في جسم حر كنان إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان يمشى فإنته يحس بثقله و هو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الذى هو لئلا نسان بالذات فإضطاره على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعي ، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معا في إفنائها قليلا قليلا تقوى الطبيعة بحسب ذلك ، وبأخذ الميل القسرى في الإنتقاص وقوة الطبيعة في الإزداد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الإمتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة . وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ «وقديكون من طباعه» إشارة إلى الميلين الطبيعي والنفساني ، وقوله «وقديحدث فيه من تأثير غيره» إشارة إلى القسرى ، وقوله «فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعثاته» إشارة إلى امتناع اجتماع

فانها اذا وقعت فى آن لا يلزم سكون قطعاً .

فنقول : سيثبت هذا ببرهانه فى النظم السادس .

وقيل : لا شك أن الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا أخذ فى الضعف ينتفى نوع منه و يوجد آخر أضعف الى أن يلغى الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل الانواع صادرة من القاسر والطبيعة أو عن الفاعل الفياض .

اجيب : بان التحقيق يقتضى أن يكون أنواع الميول القسرية صادرة عن الفياض إلا أنه قد يطلق على المعد التام أنه فاعل فلما كان القاسر أعد الجسم لحدوث الميل إهداداً ما يقال ان القاسر أحدث فيه الميل ، وأما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعية وذلك ظاهر . وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة المرضية فى الماء و وجه التشبيه امر ان أحدهما أنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة ، وتانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة المايمة الخ . م

الميلين وإبطال القسرى للطبيعى وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه ، وتمثل فى ذلك بالماء وهو قوله « إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء » لتصور كيفية التناوب المذكور فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غابتي الحرارة الغربية والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة ، كذلك ههنا لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون أبداً ذاحال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسرى وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع وتارة بعدهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة ، وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى تقتضيه وهو البرودة حفظه ، وعند وجود ما يصادف كالحرارة إفناؤه ، وعند الخلو منهما إيجاد البرودة ، كذلك فعل الطبيعة فى الجسم مادام مفارق الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه ، وعند وجود ميل غريب يخالفه إفناؤه ، وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعى . فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات التى توردها هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين ^(١) لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين

(١) قوله « كما يقال لولا اجتماع الميلين » احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين فى جسم

واحد بوجهين .

الاول أن الحجرين المتساويين اذا رمى أحدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعى لحدث الميل القسرى فلا معاودة للميل القسرى فى الحجرين فلمزم أن يتحركا حركة متساوية .

والجواب : ان المواقف هو مبدا الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لان ميله البيل هناك اكثر لا أن البيل اكثر ، و ايضا المواقف الخارجى قائم والميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز أن يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر ،

الثانى اذا جذب جاذبان طرفى جبل بقوتين متساويتين فلا شك أن ذلك الجبل لا يختلف وضعه ولا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تماذلا .

في الصعود ، ولكن وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا .
قوله :

« وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخىها الطبع »
لما كانت الجهات بالطبع إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما يتوخى
الفوق وهو الخفة ، وإما يتوخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان ، وما تقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها .
قوله :

« فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل ^(١)
لأنه لا محالة إنما يميل بطبعه إليه لاعنه »
لما كان الميل الطبيعي إلى جهة إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع
فإن الواصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإن
هو عديم الميل . واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد تحت
وهو على الأرض فقد يحس ميله . وأجاب عنه بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي حين
يكون في مركز العالم . والحق في ذلك أن المكان الطبيعي للأرض ليس هو مركز

والجواب : أن عدم اختلاف الوضع لا اجتماع البيلين بل لا تنفاه البيلين فإن كل واحدة من
القوتين لو انفردت أحدثت في العبل ميلا وإذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك العبل أصلا . م
(١) قوله « فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل » لأن ذلك الميل
أما أن يكون إلى العيز الطبيعي أو منه . والاول ظاهر البطلان لأن الميل إلى العيز الطبيعي طلبه
وطلب العاصل محال ، والثاني كذلك والا لكن المطلوب بالطبع مهروباعنه بالطبع ، وفي نقل جواب
الإمام سهو فانه قال : الحجر إنما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله مطبقا على مركز
العالم ، وهذا هو جواب الشارح ، وجملته الكلام هيئنا أن المكان الطبيعي للأرض ليس معناه أن يكون
داخل الماء والهواء فقط بل معناه أن يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على
مركز العالم ، ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر
ولا شك أن بعض الأرض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه
جزء مكان الكل بخلاف ما إذا كان متصلا . م

العالم الذى هو نقطة ما وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي ، بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ، والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .
قوله :

« (وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمتنع اجسمة عن قبول الميل القسرى وكانت (فكانت خ) الحركة بالميل القسرى ^(١) أفتروأبطاً) »

لما ذكر الميلىن أعنى القسرى وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السبيين فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء مايجى من الكلام عليه ، وأشار بقوله « وكانت الحركة بالميل القسرى أفتروأبطاً » إلى الحال الحادثة عند تقادم السبيين كماقرّناه .

« (إشارة) »

« (الجسم الذى لا ميل فيه [لا] بقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به ، وبالجسملة لا يتحرك قسراً ولا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما ، وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما وممانعة ، فتبين أنه يحركها في زمان أطول . وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان (غير خ) ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتنا مقسورين ذى ممانعة فيه وغير ذى ممانعة فيه متساويتى الأحوال في السرعة والبطء . وهذا محال) »

يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدى ميل ما بالطبع ^(٢) .

(١) قوله « وكانت الحركة بالميل القسرى » قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلىن المختلفين فى الجسم الواحد لان البطء فى الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعى جامعاً لامعالة لكن المراد مبدى الميل الطبيعى على ما قرره الشارح م .

(٢) قوله « يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدى ميل ما بالطبع »

وقبل الخوض فيه نقول : قد ذكرنا أنّ الحركة لا بدّ لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحدّ معين من السرعة والبطء . فنقول ههنا إذا اتّفق كلّ واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المخلفين تناسبٌ ما ، و بيانه بالتفصيل أنّ المتحرّك بالحدّ الواحد من السرعة و البطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل ، و قصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، والمتحرّك في المسافة الواحدة يقطعها بحدّ أسرع في زمان أقصر و بحدّ أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل ، و

قدم على الخوض في بيان البرهان ابعانا اربعة .

البحث الاول : كل حركة لها ثلاثة اشیاء زمان ومسافة و حد من السرعة والبطوء ، وكل حركتين متفتّتين في واحد من هذه الامور لو اختلفا في الامر الثاني اختلفا في الامر الثالث على التناسب أى يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني . و كانت الحركتان من جسم واحد أو من جسمين فقله «إذا اتّفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان» ليس بصواب لان اتّفق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض ، والصواب اتفاق واحد و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان فمروض التماس واجب متيقن فقد في قوله «وقد يعرض» للتحقيق و هو كثير الوقوع في كلام العوم ، و بيان ذلك أن الحركتين اذا اختلفتا في واحد من تلك الاشياء و اختلفتا في الباقيين فاما أن يكونا متفتّتين في السرعة و البطوء مختلفتين في الباقيين و اما ان يكونا متفتّتين في المسافة و مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتّتين في الزمان دون الباقيين فان اتّفقتا في السرعة و البطوء و اختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة و زمان طويل و للآخرى مسافة قصيرة و زمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كما كان زمانها أطول كانت مسافتها أطول وكلما كان أقصر كانت مسافتها أقصر ، وان اتّفقتا في المسافة و اختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة و الاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة أسرع كان الزمان أقصر وكلما كان أبطاء كان الزمان أطول فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان العسير الى الزمان الطويل لان النسبة هو اتبة احد المقدارين المتجانسين من الاخر ، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلفا في الحركتين في الكمية و تناسبها اما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل ، و اذا اتّفقتا في الزمان و اختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة و للحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتعد الزمان فكلما كانت الحركة أسرع

المتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدّ أسرع مسافة أطول و بحدّ أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة ، و تبيّن من ذلك أنّ الطول في المسافة و القصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء .

و اعلم أنّه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة و البطء تستدعي شيئاً آخر لأننا يبيّننا أنّ الحركة بمنتهى أن توجد إلا على حدّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة ومالا وجوده لا يستدعي شيئاً أصلاً ، و الحركة تنقسم إلى نفسانية و غير نفسانية ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البطء المتخيّلين لها بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة و البطيئة ، وأمّا غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة أوقسر فتححتاج إلى ما يحدّد حالها تلك إذ لا شعور ثمة بالملائمة و غيرها فهي بحسب

كانت المسافة أطول قطعاً و كمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة . و قد ظهر من ههنا أن طول المسافة و قصر الزمان بازاء السرعة ، و قصر المسافة و طول الزمان بازاء البطء ، و قوله «المتحرك» في الاقسام الثلاثة اعم من أن يكون واحداً او متعدداً و ان أوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من الجسمين .

البحث الثاني : الحركة لا يقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطء لانها لا ينفك عن السرعة و البطء فهي مفردة عن السرعة و البطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً في العاوج فالستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطء .

و فيه نظر من جهين : أما اولاً فلانه لو صح ذلك يلزم أن لا يقتضى شيء شيئاً بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن أحد النقيضين أي النقيضين كانا . فهو مفردا عنهما غير موجود . بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً فلا بد ان يكون لاحد النقيضين أو اللازم دخل في اقتضاء الشيء ، وأمّا ثانياً فلان المراد بالافراد اما الهيئة لا بشرط شيء فلانسلم انها غير موجودة و اما الهيئة بشرط لاشيء فمسلم أنها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الحركة .

و يمكن التفضي عن النظريين بان يقال : ليس المطلوب أن للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة و البطء لانه فان الحركة لا تقتضى الزمان الا اذا وجدت في الخارج و لا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة أو بطيئة و هذا القدر كاف في تقرير البرهان .

ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً بقضيتها و حالاً لتحديد بها . ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوتاً ، و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت ، والميل في ذاته مختلف فالنفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشيء آخر إما خارج عن المتحرك أو غير خارج بسمونه المعاق ، أمّا الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقّة و الغلظة ، و أمّا الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئاً و تقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدء الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين

البحث الثالث : اختلاف السرعة و البطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التغيل و الإرادة حتى أن النفس ان تغيل حركة سريعة ينبت منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة ، وان تغيل حركة بطيئة ينبت منها ميلها . واما ان كانت طبيعية أو قسرية فاختلاف الحركة سرعة و بطؤاً ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها و لا شعور لها ، و لامن القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال لان المفروض تحريكه بقوة واحدة .

فان قلت : سيقرو في النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلم الشعور عنها ينافيه . فنقول : المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة و ان قدر ان يكون لها شعور الا ان تحريكها بطريق الإيجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحيز لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يمكن و لا يتصور أن يختلف اقتضاءها ، واما ان يكون اختلاف السرعة و البطوء في الحركات الطبيعية و القسرية من المفارق لان الطبيعة و القاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان المكان خارجاً عنهما فالعصول فيها لا يكون الا بالحركة مهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاءهما الحصول في المكان الطبيعي أو القسري فلو لا معاوفا عنها لكنت الحركة واقعة لا في زمان فلا يختلف بالسرعة و البطوء فلا حركة ، ولما كان المعاق قسرين اما داخلياً أو خارجياً و المعاق الداخلي يقتضي أن يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستدل على المعاق الخارجي ، ويستدل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية .

البحث الرابع : المشار إليه بقوله دوجه الاستدلال قد ثبت أن الحركة لا توجد في الخارج الا سرية أو بطيئة و لا توجد سريعة أو بطيئة الا بسبب المعاق ولما كان اختلاف السرعة و البطوء لاجل اختلاف المعاوفا كانت المعاوفا القليلة بازاء السرعة و المعاوفا الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة

المعاوقين أغنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة و البطء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأنجل ذلك استدلل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيبينوا امتناع وجود الخلا ، وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فأنبتوا مبدئ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه .

و وجه الاستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البطء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعنى القلة في إحداهما بإزاء الكثرة في الأخرى : و كنسبة الزمان إلى الزمان على

المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة ، و أيضاً نسبة المدة إلى المعاوقة في القلة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة على التكافؤ أي على أن يكون القلة في المسافة بإزاء الكثرة في المعاوقة و الكثرة بإزاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة لانه قد تصور أن نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بإزاء السرعة و قصرها بإزاء البطوء فيكون المقدمة الثالثة نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة أما اول فلانه عكس تلك النسبة ، و اما ثانياً فلان نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة و نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كما ذكرنا ، و أيضاً نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة و الكثرة نسبة الزمان إلى الزمان في الكثرة و القلة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى البطيئة و نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بإزاء السرعة و طوله بإزاء البطوء و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل إلى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في البحث .

و في مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون

التساوي أعنى القلّة بإزاء القلّة والكثرة بإزاء الكثرة ، وإذا ثبت ذلك فلنفرض ^(١) متحرّكاً عديم المعاوقة يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما ، وآخر مع معاوقةٍ ما يقطعها ويكون لا محالة في زمانٍ أكثر ، وثالثاً مع معاوقة أقلّ من الأوّل على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمانٍ مساوٍ لزمانٍ عديم المعاوقة و يلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لافي زمان بل في آنٍ لا تنقسم وهو أيضاً محال لما مرّ . فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

و اعترض على ذلك طائفة من المتأخّرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً

نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المعاوقة القصيرة . ومن الفضل من سمعته يقول : النسبة على عكس ما ذكرناه اذا دمي واحد بقوة واحدة حجرتين مختلفتين بالمعظم والصغر فلا شك أن الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلّة المعاوقة فيه يقطع فيه مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة : وعلى هذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف ، وهكذا ، وحينئذ فلا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل ، وكان في المقدمة الثانية قدحاً . م

(١) قوله « واذا ثبت ذلك فلنفرض » بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين ،

طريقاً يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل ، وطريقاً يختص الميل

أما الطريق العام فهو انا نفرض جسماً عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما أن يكون حركته لافي زمان وهو محال ، أو يكون حركته في زمان . فلنفرض جسماً آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان أطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون أبطأ من الحركة لامع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول أن الحركتين اذا اتفقتا في المسافة اختلفتا في السرعة والبطء اختلفتا في الزمان أيضاً ويكون طول الزمان بازاء البطء ، ولا شك أن بين الزمانين نسبة ، فلنفرض جسماً ثالثاً له معاوقة أقل من الاولى على نسبة الزمانين أي يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع أن كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وفلة الزمان بازاء قلة المعاوقة ، حتى ان المعاوقة كلما كان اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلاً وحركة كثير المعاوقة ساعتين كان حركة قليل المعاوقة

فتجمعهما واجدة المعارضة وتختصّ بأحدهما فاقدتها . فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال . إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران .

وأقول : الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لامع حدّ من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أوفى ضعفه كانت لامحالة أبداً أو أسرع من المفروضة وكانت مع حدّ من السرعة و

أيضاً في ساعة لأن نسبة المعاوقة إلى المعاوقة نسبة الزمان إلى الزمان و زمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لامع العائق هذا خلاف .

وقوله : « إلا أن جعل حركة عديم المعاوقة » استثناء من قوله : « ويلزم من ذلك الخلف » أي يلزم الخلف إلا أن نفرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة أقصر ولا يلزم الخلف . فهذا البرهان واقعه على إثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ، ولو اقيم على إثبات الملا فرضت اجسام متعددة في الطبيعة و المقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلا ، وملا غليظاً و رقيقاً ، ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كان كذلك ايضاً .

واعترضوا : بأنه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة و إنما يكون كذلك أو لم يكن زمان الحركة إلا بإزاء المعاوقة وهو ممنوع فإن من الجاز استدعاء الحركة بنفسها قدراً من الزمان وبالمعاوقة قدراً آخر ، وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كم لامع العائق ، ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الان في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بإزاء الحركة بنفسها فلا يكون بإزاء المعاوقة الكثيرة إلا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعاوقة في ساعة و نصف ساعة فلا محذور .

والجواب : ما ثبت من أن الحركة لا يتخلو من السرعة والبطء و هما لا يتحققان إلا بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة فإذا كان الزمان بإزاء الحركة يكون بإزاء المعاوقة لامعاً ، وقد زاد هيئنا ايضاً بأن الحركة لو وجدت لامع السرعة والبطء في زمان كانت في ذلك الزمان أسرع و في ضعفه أبداً وكانت مع السرعة والبطء . هذا خلف واعلم أن هذا البرهان لو اورد على إثبات المعاوقة المطلقة أو على إثبات المعاوقة الخارجية

والبطء حين فرضناهما لاعم حدّ منهما . هذا خلف . ولنرجع إلى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب أنّ الجسم الذي لامبدء ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر ، و البرهان أنّه إن أمكن فليتحرك مع عدم مبدء الميل الذي هو المعاقق الداخليّ مسافة ما في زمان و ليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة ما فظاهر أنّه يتحركها في زمان أطول ، وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة أقلّ على نسبة تقتضى أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة زمانى ذى الميل الأوّل وعديم الميل لأنّ مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوى إلى الضعيف فيكون في زمان مثل عديم الميل يتحرك مثل مسافته لأنّ نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة

اتجه وجه النخلص من هذا الاشكال فيه بما ذكر ، وأما ما ورد على اثبات المعاوقة الداخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز أن يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية ، وحينئذ يستدعى قدراً من الزمان ، وقوى الميل يقتضى زمانها و زمان آخر بازاء الميل ، و ضعيف الميل زمانها وقدراً آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور .

وأما الطريق الخاص : فهو أنه لو أمكن أن يتحرك بالقسر لا مبدء ميل فيه بالطبع لزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالى باطل ، ببيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسا آخر فيه ميل تلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد أن يكون زمان حركته أطول ، ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل أقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع أن طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض أن المسافتين على نسبة الزمانين أى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا معالة تقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان ، مثلاً لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعاً وقوى الميل ذراعاً في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة واحدة ذراعاً فالحركة مع العائق كالحركة لاصمه فلنأفى هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة و زمانان و قوله « على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين » يشتمل على امرين احدهما أن الجسم الثالث يقطع مسافة أطول وهو بالدلالة ، والاخر أن تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرس ، و اما قوله « لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف » فاعلم : انه لا بد لنا

فيلزم الخلف، وأما المحال سبب الزمان^(١) فسندكره من بعد. واعترض الفاضل الشرح^(٢) بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثرة الضعيف إلى أثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فإن قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه. قلنا لعل القوة المؤثرة إنما تحصل عند اجتماع الأجزاء ولا تنوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضاً قل فإن دل ذلك على

ان نبين أولاً هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها، أما الاول فهو أنه تبين في البحث الرابع أن نسبة المعاودة الكثيرة إلى المعاودة القليلة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة نسبة المعاودة القليلة إلى المعاودة الكثيرة لأن هذه النسبة عين تلك النسبة، والمعاودة الكثيرة والقليلة هي هنا هما السبل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة نسبة السبل القوي إلى السبل الضعيف.

وأما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو أنه لما فرض السافتين على نسبة الزمانين فربما منع ان كان ذلك فقال: لا شك ان بين الزمانين نسبة، والسبل كلما كان أضعف كان مسافته أطول لأن نسبة المسافتين كنسبة السبلين ولما كانت مراتب ضعف السبل إلى مالا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما ينقض مسافة أطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعاً.

وقد عرفت ان التمسك بضعف لأن نسبة المسافة القصيرة إذا كانت بالنصف مثلاً لا يكون نسبة السبل القوي بالنصف بل بالضعف. علم أنه لا حاجة في إتمام البرهان إلى أصلاته كما قطع ذو السبل القوي مثلاً في ساعتين ذراعاً وكلما بضعف السبل يزيد المسافة فلا شك أن زيادة الذراع يصل إلى ذراعين بحسب ازدياد ضعف السبل، وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعف السبل إلى المسافة الاولى على نسبة الزمانين، وإنما غير الفرض الذي في طريق الاولى إلى هذا الفرض حسماً لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب وغفل الإمام عنه حتى أورد الاعتراض عليه. ووجه ثالث وهو ان ضعف السبل لو فرض حركته في زمان قوي كان يقطع مسافة أطول وعلى القاعدة التي مهدنا نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة نسبة السبل الضعيف إلى السبل القوي فلو فرض ان نسبة السبل الضعيف إلى السبل القوي كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل وأنه محال فقد ظهر ان فرض السبلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة م

(١) قوله « وأما المحال سبب الزمان » وهو وقوع الحركة في الان فنذكره من بعد.

فان قلت: قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر و هي هنا يقول سندكره من بعد وبينهما مخالفة.

فنقول: قوله سندكره إشارة إلى التذكير الاتي الذي هو يذكر ما مر في النقط الاول من حال احتمال المقادير قصة بغير نهاية فلا منافاة م

(٢) قوله « واعترض الفاضل الشارح » منع الإمام أولاً باللازمة القابلة؛ لو كان الجسم قابلاً للحركة القسرية بلا مبدء ميل كانت مع العائق كهي لأمعه بناء على ان الزمان ليس كله بازاد السبل

احتياج الحركة القسرية إلى معاق قد دل أيضاً على احتياج الطبيعة إليه، وأعاد ما ذكره بعينه ، ثم قال : ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعية مبدئان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ، ثم قال : فإن قلنا : معاققة القوام كافية هناك . قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسرية ، ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاق لأنه مستمر الوجود في الجميع و ألزم منه حالات .

والجواب عن الأول أن من القوى الجسماني ما يحل في موادها و ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فإن الجزء والكل فيها وهى كالصور والطباع، ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا ، وما نحن فيه من الصنف الأول، والإعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لأنه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية .

وعن الثاني أننا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاق ولم يلزم من

واعترض بعد ذلك و منع استحالة اللازم ، وإنما يكون محالاً لو كان الميل كلما يضمف يبقى أثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوع لجواز أن ينتهى فى مراتب الضعف إلى حيث لا يبقى له اثر معاققة حتى تكون الحركة مع العائق كهى لاصه وذلك كما أن قطرات الماء إذا سالت و تكثرت أثرت فى نقر الحجر ولا تأثير أصلاً لقطرة من الماء فى النقرة ، وكذلك جزء من الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزء منه أثر فى الكسر .

لا يقال : القوة الحالة فى الجسم لابد أن ينقسم بانقسامه فالذى يضمف الجزء الصغير منه إن كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وإن لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصه كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فمئذ اجتباع تلك الاجزاء إن لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا غلط ، وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل و حينئذ يعود الكلام المذكور .

لانا نقول : حصه كل جزء من أجزاء الجسم من تلك القوة إنما تكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء ، واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر إلى حد لا يبقى حصه مؤثرة من القوة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على أى نسبة يراد ، و عندئذ : أن ذلك السؤال غير موجه فان السؤال إنما يتوجه لو أشعر بمحدود و ذلك السؤال قد انتهى الى مود الكلام المذكور ولا معنى إلا تكرر ذلك الكلام فان قوة العاصلة المؤثرة عند اجتباع اجزاء تلك القوة المفروضة أولاً و محلها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء فأخر السؤال رجع إلى الاول ولا

الحجة المذكورة أن يكون المعاق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مرّ فهو هناك من خارجه فأذن معاوقة القوام كافية هناك ، وأمّا في القسرية فلا لأنّ الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى في القوام . وأمّا الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيننا من الفرق .

❖ (تذكير) ❖

❖ (يجب أن تتذكّر ههنا أنّه ليس زمان لا ينقسم حتّى يجوز أن تقع فيه حركة مالا ميل له ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذى ميل) ❖

لو كان زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنتقسم نسبة كمالاته نسبة للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذى الميل في الزمان المنتقسم لما تمتّ هذا الحجة لأنّها ههنا على التناسب .

❖ (وهم وتنبية) ❖ (١)

❖ (ولعلّك تقول إنّ الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوته من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعرّى من تعاورها إياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض

معدور فيه ، ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية ، وأما قوله «والزم منه محالات» فالمراد منه أحد المجالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الجبل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ، والدليل العائق عنها وذلك محال ، وان لم يكن طبيعيا كان جازي الزوال من الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز ذوال الشرط يستلزم جواز ذوال الشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال .

و أجاب الشارح : بأن الكلام في القوة المنتقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية ، و قوة الجزء اذا جرد النظر إليها من غير مانع خارجي من الصغر وغيره لا بد أن يكون مؤثرة والا لم يكن قوة ،

وعن النقض بالحركات الطبيعية : بالفرق من حيث أن المعاققة الخارجية كافة فيها دون الحركات القسرية لقيام العجة بعينها مع فرض الحركات في الدلاء المتشابه ، والمراد بالعجة ما هي المينة على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة المبين لانه غير تام على ما وقفت عليه . و عن النقض بالحركات الفلكية : بان اختلافها ليس باختلاف المعاققات بل باختلاف التغيّلات كما مر .

(١) قوله «وهم وتنبية» تقرير الوهم اننا لنسلم أن لزوم الشكل والوضع أو الموضع

لكلّ مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطبعاها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً [وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقاً] و كذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرّأً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده . فافرض كلّ جسم كذلك و انظر هل يلزمه وضع وشكل ، و أمّا المحدث فانه لن يخصّ ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان إلا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة ، أو لداع مختص ، أو اتفاق فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك ، و إن كان لداع غريب غير الإِستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة و قد نفضناها (رفضناها) عن الجسم ، و إن كان اتفاقاً فلا اتفاق لاحق غريب ، و ستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة)

قد مرّ بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعا و شكلا معيّنا ، و هذا الوهم تشكيك في ذلك ، و إنما أخره إلى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع و الشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه ، ثم لما فرغ من ذلك عاد إلى ذكر الإشكال على حكمه الأوّل .

و تقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال : ليس يجب أن يكون ذات كلّ جسم هي المقتضية لأن يكون له موضع أو وضع وشكل ، و الموضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور ، و إنما قال «موضع أو وضع» ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع

للجسم بحسب استحقاق طبيعي ، و لم لا يجوز أن يكون بتخصيص محدث الاجسام أو غيره من أسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز أن يكون لجزء من الجسم مكان أو شكل اتفاقاً لا بحسب طبيعته جاز أن يكون مكان كل الجسم أو شكله كذلك كما أن الدرة إذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا بإقتضاء طبيعتها بل بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون مكان الارض كذلك ، و أما قوله «صار اولي به» فلا دخله في السؤال بل جواب السؤال مقدور و هو أن يقال : لو كان حصول الموضع أو الوضع أو الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لاسبب ناقل و ليس كذلك . اجاب : بانه اذا حصل للجسم صار اولي به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل ، و إنما قال «فافرض كل جسم كذلك» لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فتأقضى في

الشكل لفظة أو لا نهيم الأجسام كلها، قال : و ذلك لأن من العاجز أن يخصص محدث الأجسام كل جسم في ابتداء حدونه بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق ، أولاً لجل أسباب خارجة اتفافية لا يتعري الجسم عنها كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للموجب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ، ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه إلى موضع أو شكل خصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مددة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطباعتها دون مكان مددة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض و حصوله في موضعه على ما هو عليه وإن كان ذلك بمعونة ذاتها لا نهيا لولم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض . ثم إن تلك المددة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أى يكون المكان المطلق وإن لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقة . اق المذكور مطلقاً بل بسبب الأمور المذكورة و كذلك الشكل . فهذا تقرير الوهم .

و التنبيه على الجواب بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك و انظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين و شكل معين و يلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما ، و إنما قل « كل جسم » ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للنشكك ، و لما قال كل جسم لم يذكر الموضع و اقتصر على الوضع لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام و ليس مما يلزمه لجسميته ، ثم قال « و أمّا المحدث » فقد خصه بالذكر

الجواب ، و اما قوله و فاقصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام ، فيه نظر : لانه ان اراد الوضع المميز فالشكل والوضع المميزان يختلفان ايضاً باختلاف الاجسام وليس لزمان الجسمية كما تقدم ، و ان اراد الوضع المطلق فهو لم يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل و الوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليمح القول بالكيفية ، و الاتفاق سبب طبيعي بالعرض ليس دائماً الايجاب ولا اكثرها فان تأدية الاسباب الى السبب ان كانت دائمة أو أكثرية سميت اسباباً ذاتية و إن كانت أقلية سميت اتفاقيه . م

لا يمكن أن يقع التشكيك به أكثر فإنته لن يخصّ الجسم بمكان دون مكان إلا لترجيح يرجع أمّا إلى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها من طبعه ، وإمّا إلى المحدث كداع مخصّص ، وإمّا إلى غيرهما كاتفاق ، والأول هو المطلوب ، والثاني والثالث من الملاحق الغربية التي اشترطنا قطع النظر عنها ، وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظنّ أنّه لا يستند إلى سبب بل [هو] الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا ينفطن له فينسب إلى الاتفاق . و ستعلم أنّ كلّ ممكن فله سبب

* (إشارة) *

* (الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ولعل جاعلة ويقبل التبدل فيها من طباعه إلا لما منع ، وإذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الاتفاق بينهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) *

أحوال الجسم ^(١) لا تخلو إمّا أن تجب بحسب طبعه أولا تجب بل تمكن و الواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تتبدل و تزول ، و غير الواجبة إنّما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها و تلك الأحوال قابلة للتبديل و الزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست بقبالة لهما بالنظر إلى علمها مادامت مانعة عن التبديل و الزوال فإذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فأمكن

(١) قوله « أحوال الجسم » حال الجسم إما أن يكون له بحسب طبعه : أو بحسب غيره ، فإن كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن أن تتبدل أصلا ، وإن كانت واجبة له بحسب الغير فهي بالنظر إلى الغير متمنعة التبدل و بالنظر إلى نفس الجسم ممكنة الزوال ، والموضع و الوضع إذا كانا من قبيل القسم الثاني أمكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن أن يزولهما القاصر عنه فيقبل الحركة القسرية ، و قد ثبت بالهجة الذكوة أن كلما يقبل الحركة القسرية ففيه ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل ، و انما يشترط في الحكم أن يكونا من قبيل القسم الثاني ، أما الوضع فلاه واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب ولا لا ممتنع خروجه عنه ، و أما الوضع : فلانه إذا كان بمعنى قبول الاشارة وجزء المقولة فهو واجب ، و ان كانت بمعنى المقولة فهو غير واجب .

وفيه نظر : لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب أن يكون بحسب حركته بل يجوز أن يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز أن يمتنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره .

أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجة المذكورة . وأعلم أن حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول^(١) فانتقالها عنها غير ممكن ، وأما جزئيات العناصر فحصلوها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً بل واقعا ، والوضع بمعنى المقولة للفتك غير واجب فزاله عنه ممكن . وهذا أصل مفيد في نفسه و يبتنى عليه ما يتلوه

❖ (إشارة) ❖

❖ (الجسم المحدّد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها ، فهي لعلّة ، والنقطة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) ❖

يريد إثبات مبدء ميل مستدير^(٢) لمحدّد الجهات ، فقال « ليس بعض أجزائه التي تفرض » لأنّه قد عرّض فيما مضى بما يدلّ على امتناع أن يكون لمحدّد الجهات أجزاء بالفعل ، وقال « أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة » ليعلم أن الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه و هو محاذاتها له ، و الحجة أن هذا الوضع إنّما يعرض من تأثير غريب فإذن ليس بواجب

(١) قوله « حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول » و المراد بالأصول المقول المفارقة .

فان قلت : لما كان وجوب حصولها بحسب المال أمكن انتقالها بالنظر الى طباعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات .

فقول : انتقال الكليّات مستنح بحسب الغير لا يتحقق أصلا ، و أما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل واقع ، و الفرق بينهما حاصل . وقيل : المراد الأصول الحكيمية وذلك أن خروج المنصر إلى مكان آخر إما أن يكون إلى مكان طبيعي فيلزم أن يكون للجسم مكانان طبيعيان و هو محال ، و إما أن يكون إلى مكان قسري و هو أيضا محال إذ لا قاسر هناك . م

(٢) قوله « برید اثبات مبدء ميل مستدير » المطلوب أن في محدّد الجهات مبدء ميل مستدير ، لان الوضع ليس بواجب لشيء من أجزاء المفروضة فيه بطبيعته ، أما ألا فلا ن وضع جزئه بحسب معاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هي حاله بالغير ، وكان ذكر المعاذاة مع الوضع في كلام

بحسب طباعه فهي لعلّة لما مضى ، والنقطة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم . واعلم أنّ وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدلّ على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج إلاّ ذو ميل مستقيم أو مرّكب يمتنع وجوده عند المحدث ، ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلاّ أنّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضع وسيشير إليه في موضع أليق به ،

و الفاضل الشارح ^(١) أورد ههنا حجة من نفسه وهي أنّ محدّد الجهات بسيط لأنّ المرّكب يصحّ عليه الإحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا وما يصحّ عليه الإحلال فليس بمرّكب ومحدّد الجهات لا يصحّ عليه الإحلال ، ثمّ أضاف إلى هذه الصغرى قوله و كلّ بسيط لا يصحّ عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهيّة ، ثمّ قال و كلّ ما يصحّ عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ،

الشيخ إشارة الى هذا التوجيه ، و أما ثانياً : فلان بعض أجزائه ليس باولى بالوضع من بعض لبطاقته بطريق الاولى أن لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبدء ميل لما تفرغى الدرس السابق ، لكن ذلك البيل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على معدّد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدء ميل مستدير ، ثمّ لما ثبت أن فى المحدث مبدء ميل مستدير علم أنه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدء البيل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون مقتضى الحركة المستديرة موجوداً ، و العائق فيها معدوم لأنّ العائق فيها اما عائق طبيعى أو خارجى وكلاهما معدومان ، اما العائق الطبيعى فلاستحالة أن تقتضى الطبيعة شيئاً وما يعوقه ، واما الخارجى فلان العائق الخارجى إما جسم ساكن أو متحرك والجسم الساكن لا يعوق إذ ماسة الساكن للمتحرك غير متنته ، واما الجسم المتحرك فلان حركته اما أن يكون حركة مستديرة وعدمه للحركة المستديرة ظاهر ، أو حركة مستقيمة أو مركبة وانما يعوق المعدّد لو كان حركته حركة مستقيمة أو مركبة وهما معالان على المعدّد ، فقد ثبت أن العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق وجب الحركة فنثبت القطع بكون المعدّد متحركاً بالاستدارة ، هكذا سميت هذا الوضع :

وفيه من النظر ما لا ينفى . على أنه لا يلزم من وجود مبدء البيل مع عدم العائق وجود الحركة ليجواز تغلبها عنه لعدم الشرط كعدم العالة اللابية . م

(١) قوله « و الفاضل الشارح » أعلم أن الامام فصل هذا الفصل إلى ثلاثة أبحاث .

الاول ، فى امكان الحركة المستديرة للمعدّد ، ومحصل كلامه فى بيانه ان بعض أجزائه المقروضة

ثمّ اعترض على ذلك بأنّ الإمكان إمّا أن يكون بحسب ذات الشيء فقط ، وإمّا أن يكون بحسب حصول الاستعداد التامّ ، والأوّل لا يوجب وجود الميل المستدير لأنّ إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه ، والثاني غير معلوم لأنّ العلم به يتوقف على العلم بأنّ فيه مبدء ميل مستدير ، و اعترض أيضاً بأنّ العناصر بسيطة فإذن يجب أن يتحرّك على الاستدارة ، و اعترض أيضاً بأنّ الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها ممّا لا يتناهى فلو لم يلزم من تشابه أجزائه صحّة الحركة عليه لزم صحّة حركته بحركات مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها ، وأورد اعتراضات أخر بعضها في حكم المكرّر و بعضها ينحلّ بما يتحقّق من الأصول المذكورة .

محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء أولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لثوابها بل يمكن لها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء إلا بالحركة المستديرة فقد أمكن على محاذ الجهات الحركة المستديرة .

والشارح اعترض بقوله « اورد حجة من نفسه » بان شرحه لا ينطبق على المتن ، وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز الانتقال على المحدود لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدء ميل لا يستقيم بل مستدير فبين ان الامام يتوقف على امكانين امكان ذوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء ، وكلام الشيخ لم يتوقف الاعلى الامكان اذ اول فلامطابقة بينهما .

فان قيل : ذوال الوضع لا يجب ان يكون يعركته ، وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد أن يكون يعركته لانا نفرض الكلام في وضعه مع ما يمنع حركته باستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته أو بامكان حركة جزء الارض ، والثاني محال لان مافيه مبدء الميل مستقيم ينتج أن يتحرك بالاستدارة بالطبع كما يجيء بيانه .

فنقول : مافيه مبدء ميل مستقيم ينتج أن يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا ، وكفى في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدود جواز حركة جزء الارض في المجلة و اوقراً .

والثاني : وجود البيل فيه لما ثبت أن الملاميل فيه لا يقبل الحركة ، وهذا الكلام من الامام يدل على أن قبول الحركة مطلقاً كاف في الاستدلال .

والثالث : وجود الحركة المستديرة له بالعقل ، ودل على أنه مراد أيضاً من الفصل على ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود البيل على حركته بالاستدارة ، وذلك لان البيل قوة معركة والفلك لاعاق في من قبول الحركة لانه بسيط : ومتى وجدت القوة المعركة بلاعاق وجب الحركة

وأقول في الجواب عن الأوّل : إنّ الإمكان بحسب ذات الشيء ، يكفى في هذا المطلوب لأنّ مع ذلك الإمكان ، قطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل الطبع ،

وعن الثانى أنّ العناصر ليس فيها مبدئ ميل مستدير لموانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ، ولما كانت الحركة المستقيمة من محدّد الجهات متممة لم يكن هناك موانع ذاتى من الحركة المستديرة ، وإنّما احصر الموانع في هذين لأنّ الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركة إليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان و واحد مستدير ،

وعن الثالث أنّ اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه العالم من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محرّكه إذ المتحرّك بسيط فمذاحم يوجبه العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ، ولما وجدته متحرّكا على وضع ما

ولا يستراب في أنه لا يدل الأعلى عدم العائق الطبيعى ، فلا يتم إلا ما ذكره الشارح . واعترض على ذلك بأن الملول له إمكانان : الإمكان بحسب ذاته ، والإمكان الذى هو الاستعداد التام ، ولا يحصل الاستعداد لجميع الشرائط وارتفاع الموانع ، فإن اريد بقوله : لفلك يصح عليه الحركة المستديرة الإمكان الاول فهو ممنوع لكن لا يلزم منه وجود مبدئ الميل فيه فإن إمكان احتراق القطن لا يلزم وجود المحرق ، وإن اريد الإمكان الاستعدادى فهو غير معلوم لأن العلم بحصول الإمكان الاستعدادى يتوقف على العلم بأن فيه مبدئ ميل مستدير فإن كان العلم بأن فيه مبدئ ميل مستدير يتوقف على العلم بالإمكان الاستعدادى لزم الدور .

وفيه نظر : لأن العلم بأن الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بأن فيه مبدئ ميل لأن الاستعداد يرجع إلى الفاعل لا إلى الفاعل ، ومبدئ الميل علة فاعلية للحركة . على أنه لا حاجة فى اتمام السؤال إلى هذه المقدمة بل يكفى أن يقال : لو اريد بهجة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة فى الدلالة .

وأما قوله « واورد اعتراضات اخرى » فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله « الاجزاء لما تشابهت فى الهيئة صح على كل منها ما يصح على الآخر وهو أن الجزئين وإن تساوبا فى الهيئة إلا أنه يستلزم أن تكون شخصية أحدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عنه ، وقد مر مثل هذا فى النمط الاول .

والذى ينحل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله « لما ثبت وجود الدليل فى الجزء كذلك وجب أن يكون متحرّكا على الاستدارة » بأن قال : قبول الحركة القسرية لا يدل الأعلى ميل عائق عن الحركة والميل السابق عن الحركة لا يلزم أن يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة أن الميل آلة الطبيعة فى الحركة ، وإن وجد حال سكون الجسم فلا بد أن يكون مقتضيا للحركة .

والجواب عن اعتراض الاول بأن المراد الإمكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لإمكان

حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد.

(تنبيه)

(وَأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس [يجب أن] يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة إما إلى شيء من خارج وإما إلى شيء من داخل، وإذا كان ذلك الجسم أولاً ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل)

معناه ما ذكرناه مراداً وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو

(تنبيه)

*(وَأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك^(١) قد يكون للساكن وللمتحرك

فرض التحريك القسري، وحيث يطرود الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية.

ومن الاعتراض الثاني بأن العناصر ليس فيها مبدء الميل المستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدوفاته لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه.

وكان ساءلاً يقول: الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة، وأما أن كلامنا قبل مستقيم فهو ممنوع ولا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة.

فاجاب: بأن المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لأن الميل البسيط إما ميل مستقيم أو مستدير، لا انحساراً والحركات في الثلاثة، وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم:

فإن قلت: المانع البسيط ينحصر في الواحد وإذا انضم إليه المركب يكون المانع اثنين فثبت أن المركب إنما يتمتع لاجل الميل المستقيم لا لاجل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحداً. وحاصل الجواب أن الحركة القسرية لا تقتضي الإيملا طبعياً، لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير، وأما في المحدد فهو ميل مستدير لا ميل مستقيم. فاندفع النقض.

ومن الاعتراض الثالث: بالتزاء صفة حركته بحركات غير متناهية، وأن فيه مبدء ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحريكه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز أن يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لا مرعاباً إلى محركة.

ولقاي: أن يقول: لجواز هذا فليجز أن يتحرك المحدد حركة مستديرة فيكون فيه ميل مستدير ولا يتحرك أصلاً لا مرعاباً إلى موجدته ومشوقه م

(١) قوله: «وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك» كون الجسم متحركاً يستلزم تبدل نسبته

فيجب أن يكون عند ساكن) *

تبدل نسبة محدّد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الأفلاك المتحركه تحته على تقدير كون محدّد الجهات ساكنا على الإطلاق ، وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على الإطلاق بل بشرط أن يتخالفا في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز ، وأما إذا توافقا في الجميع فلا ، ويكون عند الساكن كالأرض على تقدير كون محدّد الجهات متحركاً على الإطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة ، ولما ثبت إمكان تحرك محدّد الجهات فإذن تبدل نسبته لا يجب عنده متحرك على الإطلاق بل بحسب شرطهما ، ويجب عند ساكن على الإطلاق .

*(إشارة)

*(الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكوّن عنه مكان ، وبعده مكان لا متحقق كلّ جسم مكاناً [خاصّاً] بحسبه ، ويكون أحداً للمكانين خارجاً عن الآخر فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها ، وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحماً قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه ، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم ، فكلّ كائن وفساد ففيه [مبدء] ميل مستقيم) *

أقول : يريد أن كلّ ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم ، والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ، وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيات العناصر . وتقرّب المطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر وبعده الكون نوعاً آخر ، وكلّ نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصّاً بحسب طبيعته النوعية على هامر ، و

إلى غيره ، وبذلك لا يحسّ بالحركة ما لم يحسّ بتبدل نسبته لكن المتحرك أما أن ينسب إلى الساكن أو إلى المتحرك ، فإن نسب إلى الساكن وجب تبدل نسبته على الإطلاق ، وإن نسب إلى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقاً بل بشرط الاختلاف في الحركة أو في المنطقة . هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام .

يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً ، و على هذه المسئلة بناء هذا المطلوب ، وهى فى الأجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة^(١) فإن اميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى ، وإما على الوجه الكلى فيبان هذه المسئلة بأن يقال : الطبائع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً ، و الشيخ عرّض بذلك فى قوله « لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون أحد المكائين خارجاً عن الآخر » و نعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخلو إما أن يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب أولاً يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى ، و على التقدير الأول يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعى ، و على التقدير الثانى يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحجه و غلبه ، و أخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو فى مكانه هذا . فإذا الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ، و يلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم وإلا فكيف يخرج منه ، و إنما قال « فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل » و لم يقل فهذا المتمكن لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره و نوعه . فقد بان أن كل كائن و فاسد ففيه مبدء ميل مستقيم .

(١) قوله « و هو فى الأجسام المقتضية للميول ظاهرة » نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء ، فإنا لما تنبأنا الأجسام وجدنا فيها ميولاً مختلفة فى بعضها ميل حصول وضع وهو ملازم لمكانه ، و فى بعضها ميل صاعد ، و فى بعضها هابط ، و الميول لا يتوجهان إلى مكان واحد بل إلى مكانين فنجد الأنواع المختلفة مختلفة فى المكان ، ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو أن الطبائع المختلفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً .

وفيه نظر ، لجواز اشتراك الأشياء المختلفة فى لازم واحد ،

إذا تقرر هذا فنقول : الكون إما أن يكون فى مكان غريب ، أو فى مكان طبيعى فإن كان فى مكان غريب فلا بد أن يتحرك إلى مكانه الطبيعى حركة مستقيمة ، ففيه ميل مستقيم ، وإن كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا محالة ، وحينئذ زاحم الجسم الذى فيه و أخرجه من مكانه ، و الخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة ، و الكائن من جوهر ذلك الجسم فهو أيضاً قابل للحركة المستقيمة .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (فإن تشككت وقلت يكون ذلك المتكون (المستكون خ) لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار) ❖

الوهم هو أن يقال أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لأن التكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه ، كالجزم من الماء المماس لسطح الهواء فإنه إذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

والتنبيه على الحق بأن يقال : اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان المملصق ، ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان . فذن انتقاله إليه واجب ويتحقق ذلك بأن يقال مكان المملصق إما طبعي للكائن أو غير طبيعي للكائن . والقسمة مترددة ، والبيان المذكور بعينه عليهما عائد .

❖ (إشارة) ❖

❖ (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً منه ، وقد بان أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدئه مفارقة فيه لموضعها الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو متما وجوده عن صانعه

وأما قوله « فإن تشككت » فهو معارضة : وتقربها أن الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز أن يكون ملاصقا بالنوع الذي يفسد إليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال .

والجواب : أن المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال ، والإمام وجه الشك على المنفصلة القابلة إن حصول الصورة إما أن يكون في مكانها الطبيعي ، أو لا يكون في مكانها الطبيعي ، بأن يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانه الطبيعي .

وأنت خير : بأن هذا المنع غير موافق لأنه منقسم الدائرة بين النقي والاثبات ، وكان الشارح أشار إلى ذلك بقوله « والقسمة مترددة » وأعلم أن هذا الدليل إنما يجري في الأجسام التي لها مكان ، وأما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه . على أن القصور منه إثبات أنه ليس بكائن فاسد نعم يمكن أن يستدل به على أن سائر الإمكانات ليست بكافة ولا فاسدة إذا ثبت أن ليس فيها ميل مستقيم . م

بالإبداع ليس ممّا يتكوّن عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكوّن عنه ؛ بل إن كان له كون و فساد فنعدم وإليه ، ولهذا فإنته لا يئخرق ولا يئمنى ولا يستحيل استحالة تؤنر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى إلى فساده) *

أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين : إحداهما كلية ، والثانية جزئية . فالأولى أن الجسم البسيط ^(١) يمتنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم ، و برهانه ماضى ، وهوان الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضوع وهو قوله « لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهاً إلى شيء » أى بالحركة المستقيمة « وصرافه » أى بالمستديرة . وعليه سؤال مشهور ^(٢) وهو أن الجسم الذى فى طباعه ، ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى ، وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها أما بحسب اعتبارين فقد يقتضى . والجواب عنه أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعى

(١) قوله « الجسم البسيط » أى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يمتنع أن يقتضى ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء فى حال وجود الميل المستدير أو فى غير حاله لما تقر أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضى أمرين مختلفين ، واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضى توجهه إلى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة : ومن الحال أن يكون الشيء مصرفاً بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع م

(٢) قوله « عليه سؤال مشهور » يمكن أن يود على دليل الشيخ أن يقال : المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع إنما يلزم لواجتمع الميلان فى الجسم فى حالة واحدة ولو اقتضى ميلاً مستقيماً فى حالة وميلاً مستديراً فى أخرى فلا يلزم المحذور .

ويمكن أن يود على دليل الشارح و يقال : الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين مختلفين بانفرادها ، وأما بشرطين فربما تقتضى كما أن الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه لم لا يجوز أن يقتضى ميلاً مستقيماً فى حالة ومستديراً فى أخرى .

وأجاب : عن هذا الإيراد ولم يجب عن الإيراد على دليل الشيخ لأنه من دفع بما ذكره من الدليل بأنه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً فى إحدى العاليتين وميلاً مستقيماً فى الأخرى لزم أن يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فلا يبراد لم يبق إلا على دليله .

فقط . فإن كان غير حاصل فذا : الإستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم مسكونًا ، ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً ، وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد أحدهما منفكًا عن صاحبه ، وقد يوجد معه ، وأيضًا في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الإستقامة ، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الإستدارة ، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى فإذن ليس مبدؤهما شيئًا واحدًا .

وأما المسئلة الجزئية فهي أن نحدد الجهات لأميل مستقيم فيه ، وذلك لوجبهين

وتقرير جوابه : أن اقتضاء الحركة والسكون يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي ، وأما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي .

أما أولاً فلأن اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان إذ قد يتفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات ، وبالكس في العناصر ، وقد يجتمعان معًا كما في سائر الافلاك .
وأما ثانياً فلأن المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان ، والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع ، والمكان يمكن أن يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فإنه لا يجوز أن يقتضيه الطبيعة لأن كل وضع يفرض أن يكون مطلوباً بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع ، فالحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة والمستديرة إلى الطبيعة بل إلى النفس الفلكية لاقتضاء الميل المستقيم ليس هو اقتضاء الميل المستدير لتغاير المبدئين .

وأقول : السؤال بالحقيقة منع ، ونقض ، أما المنع : بأن يقال لا نسلم أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضى أمرين مختلفين ، وأما لا يجوز لو كن اقتضاءهما بافرادها ، أما إذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضاءها أمرين ممنوع لابد له من بيان : وأما النقض في الحركة والسكون فلأن الطبيعة الواحدة تقتضيهما في حالتين وهما أمران مختلفان ، وأيضاً إذا لم يستند الميل المستدير إلى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع : فيبطل الدليلان بالكلية .

لا يقال : نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول : الميل المستقيم توجه نحو جهة ، والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ، ويمتنع أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى جهة ومنصرفاً عنها .

لأننا نقول : أما أن يقيد التوجه والانصراف بالطبع ، أولاً ، فإن قيد لم يزل الاشكال ، والا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدحرجة ، والمعلقة . م

أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم^(١)، والثاني أنه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، ولغظة أيضاً في قوله «وقد بان أيضاً» تدلّ على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان.

وقد تفرّع على هذه المسئلة عدّة مسائل: الأولى أن إيجاد محدّد الجهات من موجدته إنما يكون على سبيل الإبداع أي لا عن شيء، لا على سبيل التكوين عن شيء. والثانية أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكوّن عنه، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه، ثم قال «بل إن كان له كون وفساد فمن عدم وإليه» والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الإسم^(٢) على الحدوث والفناء أيضاً أي على الوجود بعد عدمه والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فيبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع إطلاق السكون والفساد بهذا المعنى على محدّد الجهات بل يمنع على إطلاقهما بالمعنى الأول.

الثالثة أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة، وأشار إلى ذلك بقوله «ولهذا لا يخرق» وأشار باقظة هذا إلى

(١) قوله «وذلك الوجهين، أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم» أقول: اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور، وإنما أوقفه في هذه الوطئة لافضة أيضاً حيث تخيل بها أنه استدلال ثان وليس كذلك. والشيخ يريد أن يثبت أحكام الحدّد لسائر الافلاك، وكونها متحرك بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فإذا ثبت أن ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت أن لا ميل مستقيم فيها كما أن الحدّد لما تقرر أن لا يفارق موضعه تقرر أن لا ميل مستقيم فيه.

فقوله «أيضاً» إشارة إلى ذلك، والإمام أيضاً تخيل أن اثبات الميل المستدير في الحدّد لاثبات هذا البطول وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركاً بالفعل فإن الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوّبة م.

(٢) قوله «أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك لاسم» يطلقان على متبين على حدوث صورة، وذوال صورة أخرى، وعلى وجود بدمعدم وعدم بعد وجود النوع من المعنى الأول لا الثاني فإن الحدّد كائن بمعنى أنه موجود بعد عدمه لانه محدّد حدثاً ذاتياً ولا يمتنع عليه عدمه بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات م.

قوله «لاميل مستقيم فيه» لا إلى قوله «لا يتكوّن ولا يفسد» فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد^(١) من حيث الاصطلاح.

الرابعة أنّه لا تجوز عليه الحركة الكميّة لأنّها لا توجد إلّا بعد حركة الأجزاء على الإستقامة ، وأشار إلى ذلك بقوله «ولا ينمى» فإنّ النماء هو الإزدياد الطبيعيّ للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوّة فيه . والذبول ضدّه . وكذلك التخلخل والتكاثف فإنّهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخلّيته عن بعضه .
الخامسة أنّه لا تجوز عليه الحركة الكيفيّة ، وأشار إليه بقوله «ولا يستحيل» ثم قيّده بقوله «استحالة» وتوّّر في الجوهر كتسخن الماء المؤدّي إلى فسادّه ، وكون الهواء منه لا لأنّ سائر الإستحالات جائزة عليه بل لأنّ امتناع سائر الإستحالات لا يتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك وأعرض عمّا يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنّه داخل في كلامه بالعرض . والغرض من إيراد هذه المسائل التنبيه على أنّ محدّد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلّا الحركة الوضعيّة ، ويتبيّن من ذلك أيضاً أنّ الحركة الأينيّة المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر^(٢)

(١) قوله «فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد» قال الإمام : ظاهر الكلام هيئنا مشعر بأن يكون قوله «لهذا» إشارة إلى امتناع الكون والفساد ، ووجهه بأن الخرق عبارة عن الانفصال وإذا انفصل الجسم بفسد الجسمية التي كانت ويتكوّن جسميتان أخريّتان فهو يتضمّن الكون والفساد ، وكذلك التناول كما كان بحسب نفوذ أجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله ذلك ، وكذا الإستحالة المؤدّية إلى فساد الجوهر . فهذه الأحكام متفرّعة على امتناع الكون والفساد ، وأشار الشارح بقوله «لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح» إلى أن هذا التفرّيع ليس بصحيح لأن الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث الصوّد النوعية ورواها لأعلى حدوث صورة مطلقة ورواها ، فقوله «لهذا» إشارة إلى انتفاء البيل المستقيم لا إلى امتناع الكون والفساد . م

(٢) قوله «إن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر» أي بالطبع لأنّه تبين أن الحركة في الجوهر . وهي للكون والفساد ، أو الخرق والالتيام . يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا عكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدماً بالطبع لأن التقدم الطبيعيّ هو أن يكون المتأخّر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفائه

الذى هو الكون و الفساد بحسب الصورة النوعية ، والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة في الكم ، والحركة في الكيف . لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك ، وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة ^(١) ، فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة . و اعلم أن جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وإن لم يتعرض الشيخ لذلك .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذغ والتخدير ، ومثل طعوم وروائح كثيرة) ❖

لما تكلم على الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ^(٢) فبدء بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل وتنفع هذه الأجسام

من غير عكس ، كما قالوا : الجنس مقدم بالطبع على الفصل لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينمكس ، وكذلك هيئنا ، وأما قوله « عند القائلين بها » فهو احتراز عن قول المحققين : لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها أول ووسط وآخر ، والصورة انما تنحصل في انتهاء الحركة فيكون الباء في الاول والوسط خالية عن الصورة . هذا خلف . م

(١) قوله « و قد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة » الذي سبق أن المحدد مقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة ، و اما ان يكون حركته متقدمة على حركاتها فلا غاية ما في الباب أن حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع المتقدم معية زمانية غير لازم . م

(٢) قوله « أراد ان يتكلم أيضاً على العنصرية » لما ذكر الشيخ أنا نجد في الاجسام العنصرية قوى مهيأة نحو الفعل و قوى مهيأة نحو الانفعال ، وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلاثة أمور ، عن معنى القوى ، و عن معنى الهيأة نحو الفعل و الانفعال ، ومن تلك القوى المدودة .

فشرح الشارح و قال : المراد بالقوى هنا الكيفيات ، و بالهيأة إعداد موضوعاتها للفعل أو الانفعال ، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعل ، بل الفاعل موضوعاتها ، أى الاجسام التي قامت الكيفيات بها ، وكذا المنفعل ، فالبحرق هو النار لا الحرارة و البحترق هو الفطن لا القوة القائمة به ، لكن الاجسام انما تنهياً و تعتمد للفعل و الانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها

بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أدامل الملموسات . ووسم الفصل بالتنبيه لآته
أحال بيان ذلك على الإستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحسّ و التجربة . فقله
« الأجسام التى قبلنا » أى العنصریات ، وقوله « نجد فيها » أى ندرك بالإعتبار والإستقراء
وقوله « مهيةً نحو الفعل » فالقوى قدسّر أنّها مبادئ التغيرات ، وهى بحسب ماهياتها
قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات ، والمراد ههنا الكيفيات ، وتهيأتها نحو الفعل هى
أن تجعل موضوعاتها معدّة للفعل فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيةً نحو
الفعل كيفيةٌ يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير فى شئٍ آخر فهى مبدء للتغيير ، والقوة
المهيةً نحو الإفعال كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير عن شئٍ آخر فهى مبدء
للتغيير . والحرارة والبرودة كيفيةً تان ملموستان وقال القدماء فى تعريفهما : إنّ الحرارة
كيفيةٌ من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات و تفريق المختلفات أى
من المركبات دون البسائط . والبرودة كيفيةٌ من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .
وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال
الشارحة لأنّ تعريفاتها^(١) لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها

فهى معدة للأجسام نحو الفعل والافعال ومبادئ التغير والتغير .

ثم من قوله « والحرارة والبرودة كقيمتان ملموستان » شروع فى بيان قوى المعدودة .

و أما قوله « أى من المركبات » و إنما قيد التعريف به لأن الحرارة قد تجتمع المختلفات و
تفرق التشابهات فى البسائط . فإن النار إذا أثرت فى الماء تساعد منه بخارات و ليست هى الا
الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصير هواء و إذا تصاعد استصحب بعض
الاجزاء المائية المخلوطة به . م

(١) قوله « لأن تعريفاتها » أى لأن تعريفات المحسوسات لا يمكن الا بالإضافات : كسهولة قبول
الاشكال فى تفسير الرطوبة ، واعتبارات لازمة : كما من شأنه إحداث الخفة والتخلخل فى تعريف
النار .

وههنا نظر : لانه ليس يدل الا على أنه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات ، والتعريف إنما هو
للمهية الكلية .

والجواب : أن الاحساس بالجزئى كاف فى إدراك الكلى فان العادة اذا أحست بالجزئى و
انطبع صورته فى خزانة الغيال تعرف النفس فيها حتى تعبر تلك الصورة الجزئية المحسوسة

لا يدلّ شيء منها على ماهياتها بالحقيقة، وهي لا تنفذ في تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق . وأمّا اللذغ فقد عرفه الشيخ في القانون بأنّه كَيْفِيَّةٌ نَفَاذَةٌ جَدًّا لطيفة تحدث في الإتصال تفرقاً كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحسّ كلّ واحد بانفراده ، و يحسّ بالجملة كالوجع الواحد . وأمّا التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوّة الحسّ والحرّكة إليه بارداً في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية و يجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تأثير القوى النفسانية ، و ظاهر أنّ هذه الكيفيات فعلية وأنّ اللذغ يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطيف ، وأنّ التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح ، وهما متبعان للحرارة والبرودة ، وإنّما خصّصهما بالذكر لأنّهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما . و أمّا الطعوم فقد قيل : إنّها تسعة هي الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، و الحرافة ، والمرارة ، و العفوصة ، و القبض ، و التفاهة . و إنّها تحدث من تأثير الحارّ و البارد ، والمتوسّط بينهما في الكثيف واللطيف ، والمتوسّط بينهما بحسب الإزدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب . و أمّا الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرّض لها ، لكنّهم جميعاً فعليّتان لأنفعال مشعري الذوق والشمّ

معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج إلى التعريف .

و أمّا اللذغ . فكحرارة الماء المفرط الحرارة إذا صاب على عضو تفرق اتصاله تفارقاً متقارب الوضع حتى لا يحسّ إلا بالجملة .

و أمّا التخدير : فهو تبريد العضو ، وهذا يناهض قوله فيما بعد « فظواهران هذه الكيفيات » لأن التبريد من مقولة أن يفعل لامن الكيف ، و لعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذغ الحراوة اللذاغة .

و أمّا الطعوم فبساطها تسعة ، لأن الجسم الحامل للطعم إما أن يكون لطيفاً ، أو كثيفاً ، أو معتدلاً . والفاعل في الثلاثة ، إما الحرارة ، أو البرودة ، أو القوة المعتدلة ، فالحرارة إن فعلت في اللطيف حدثت الحرافة ، وفي الكثيف حدثت المرارة ، و في المعتدل حدثت الملوحة . والبرودة إن فعلت

عنهما . و التأمل في طبائع الممتزجات يحقّق استناد الجميع إلى الكيفيات الأولى .
و إنما قال الشيخ « و مثل طعوم و روائح كثيرة » ولم يقل و مثل الطعوم و الروائح
لأنّ التفاهة من الطعوم [و] لا يحسّ بتأثيرها في الذوق ، و قد الروائح بالكثرة لأنّها
غير منحصرة .
قوله :

« و قوى مهمّة نحو الإفعال السريع أو البطيء ، مثل الرطوبة ، و اليبوسة ، و
اللين ، و الصلابة ، و اللزوجة ، و الهشاشة ، و السلاسة » *

قسم الإفعال إلى السريع و البطيء ، لأنّ تشكّك في الصلابة و أمثالها في إسنادها
إلى الإفعال لأنّها ليست ممّا لا ينفعل موضوعه ؛ بل هي ممّا ينفعل بطيئاً . و الرطوبة
قد فسرها الشيخ ^(١) بأنّها كيفة تقتضي سهولة التفرّق و الاتصال و التشكّل ، و اليبوسة

في اللطيف حدثت الحموضة ، و في الكثيف حدثت العفوسة ، و في المعتدل حدثت القبض . و
القوة المعتدلة انقلت في اللطيف حدثت الدسومة ، و في الكثيف حدثت الحلاوة ، و في المعتدل
حدثت التفاهة الغير البسيطة .

و نحن نقول : لا شك أن العفوسة قبض أشد لأن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص يقبض
ظاهره و باطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة و الضعف اما أن يقتضي اختلافهما بالنوع أولاً ،
فإن كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لأن كل نوع من هذه الأنواع له مراتب
غير متناهية في الشدة و الضعف كما في الحلاوة و الحموضة و غيرها ، و إن لم يكن مقتضيا لاختلاف
النوع فلا يكون العفوسة و القبض نوعين بل نوعاً واحداً ، إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة و الضعف ،
و أما قوله « على ما هو المشهور في كتب الطب » مشعر بأنه من المباحث الطبية و ليس كذلك
بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذکور في الكتب الحكيمية .

(١) قوله « و الرطوبة قد فسرها الشيخ » قال في الشفاء : بعض الأجسام الرطبة الجوهر كالماء
إذا قطننا أحواله نجد فيه التصاقاً بما يسه ، و سهولة التشكّل بغيره . فالجاء به و رطوبته هي
الاتصاق . و ليس كذلك و إلا لكان ما هو أشد التصاقاً أرطب فيلزم أن يكون الدهن و العسل أرطب
من الماء .

قال الإمام : هذا ما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الاتصاق لكنها عبارة عن سهولة الاتصاق
بالغير مع سهولة الانفصال عنه . و لا شك أن الماء في هذا المعنى أكمل من الدهن و العسل .
و نقول : الأكلمية في سهولة الاتصاق ممنوعة بل أنها متساوية في سهولة الاتصاق ، و أما سهولة

بما يقابلها . وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة ؛ بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة ، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ، وتكون اليابوسة بحسب ذلك هي الجفاف . و قد طال البحث بين أهل العلم فيه . وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة^(١) الغربية الجارية على ظاهر الجسم ، كما أن الانتفاع هي الغربية النافذة إلى باطنه ، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه أن يبطل . ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ، ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية

الانفصال فغير متحققة فيها قطعاً بل الدهن والصل أعزاً انفصالاً من الماء .

و العاصل أن الرطوبة ان فست بالالتصاق يلزم أن يكون الدهن والصل أوطب من الماء كما ذكره الشيخ ، و ان فست بسهولة الالتصاق يلزم أن يكن متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق . فلم يبق الرطوبة الاسهولة التشكل . فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له .

و أما قوله « فليس ذلك تعريفاً لها » فهو جواب سؤال : انكم نقلتم عن الشيخ أنه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقتوال الشارحة فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات .
أجاب : ان ذلك ليس تعريفاً لها ، بل تفسيراً للفظ ، والسبب في ذلك أن الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير ، فنبه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ . ولا ينأ في ذلك بداهة مفهومه .

و أما توله « والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة » فهو خطأ في النقل ، لان الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال : الرطوبة قديقال للبلّة و قد يقال للكيفية وكلامنا في الرطوبة الكيفية ، ثم نقل مذهب الجمهور ، و ليس كلامه الا أن رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق ، وعندنا كيفية التشكل . م

(١) قوله « وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة » في الشفاء إن ههنا رطبا ومبتلا و منتقما ، فالرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة ، والبتل ما يكون هذا الجسم جارياً على ظاهره ، والمنتقم ما يكون نافذاً في باطنه . والجاف بلاء البتل ، كما أن اليابس بازاء الرطب .

و أما قوله « و لم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث » فهو مبني على أن الجمهور ذهبوا الى أن الرطوبة واليبوسة هي البلّة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث . م

و المناقضات الإعتبارية^(١) وأما اللين^(٢) فقال إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشئ، بها قوام غير سيال . فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يتفرق بسهولة . وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة . والصلابة ما يقابلها . وقال الفاضل الشارح : قيل : اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلاً . فهناك أمور ثلاثة : أحدها الحركة ، والثاني التشكل ، والثالث استعداد قبول الإنغماز . وليس اللين إلا الأخير ، وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز . وهناك أيضاً أمور ثلاثة : الأول عدم الإنغماز ، والثاني بقاء الشكل ، والثالث المقاومة . وليس الصلابة هى المقاومة لأن الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب . فإذا الصلابة هى الإستعداد الشديد نحو اللانفعال . فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كقيمتان يكون الجسم بهما مستعداً للإفعال وعدمه عن الشكل الحاضر . وهذا هو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة . فإذا لافرق بينهما بحسب تفسيره .

(١) قوله « ولا يشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبائية » تفسير الامام أنه اشتغل بذلك فى هذا الوضع مع أن الشيخ يامر بالتأمل فيما مر من قوله « نجد فيها » لان الوجدان لا يكون الا بالتأمل ، وفيما ياتى فى قوله « ثم أنك اذا فتشت واجدت التأمل » أما البيان القياسى ، فمثل أن قال ان الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس أفاد الاستسكاك عن التشتت و لولا أن الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء إذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكاكاً عن التشتت ، و أما المناقضة : فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكن النار رطبا لسهولة قبولها التشكل الغريب .

و هامزبان : أما الاول ، فلانهم لم يتفقوا على أن كل رطب يغلط باليابس بفيد الاستسكاك بل ذلك انما هو بعض الاجسام الرطبة واليابسة . و أما الثانى : فلا نسلم أن النار سهل التشكل بالاشكال القريبة ، و الشيخ قد صرح فى الشفاء بذلك . ثم ان ما يدل على أن الرطوبة لا يجوز أن يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شئ . وليس برطب م .

(٢) قوله « وأما اللين » كما فى المعين « فينتقل عن وضعه » بالنصب . أى لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه « ولا يمتد كثيراً » احتراز عن اللزج كما فى التاطل . قال الامام : الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع أو ما يجرى مجراها يقال أنه لين . وهناك امور : الانغماز وهو الحركة الحاصلة فى سطحه ، وشكل التغير الذى يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة ، واستعداد الانغماز . واذا لم يتطامن

و أقول : الرطوبة و اليبوسة تنتسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة ، و الصلابة و اللين لا ينتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات . والشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما لثقل ماهيتهما عند تصور جميعهما ، وأما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما . لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألقاظهما لثلايق الإشتباه بينهما و بين ما يجري مجراهما ، و قد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكيل لأنها غير إضافية ، وسهولة التشكيل إضافية ، وإنها إنما يفسر بها على ضرب من التجوز ، و أيضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه إطلاق الاسم على المسمى ، و استعداد الانغماز مع وجود القوام . غير الميسال ، وعدم التفرق بسهولة . غير استعداد قبول التفرق و الاتصال بسهولة . فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل . و أما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تنضى

الجسم تحت الإصبع يقال أنه صلب ، وهناك أيضا أمور : عدم الانفعال ، وبقاء شكل سطحه كما كان ، و استعداد عدم الانفعال . وليس اللين والصلابة إلا الأخيرين ، فرجع حاصل البعث إلى أن اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً للانفعال عن الشكل الحاضر ، والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر ، وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة . فلا يكون بينهما فرق .

و اجاب : بان الفرق من وجوه : أحدهما أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة ، واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن أنها ملموسة . وفيه نظر : لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانفعال وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الإضافة وليست منها بل هما معروضا الاستعداد ، ولا نسلم أن معروضا ليس بمحسوس لجواز أن يكون كيفية محسوسة يعرضها هذه الإضافة ، فلهذا عددهما بضمهم من الكيفيات الملموسة .

وثانيها : أن اللين والرطوبة واليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس والتجربة ، وما ذكر في تمريقاتها إنها و آثارها تمقل ماهياتها متنازلاً بعضها عن بعض ، وليس اللين هو قبول الانفعال ، ولا الرطوبة سهولة الشكل بل هما لازمان لهما يفسران بها على ضرب من التجوز فانهادهما في اللازم لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة ، واليه أشار بقوله والشيخ إنما ذكر آثارهما الخ .

وثالثها : أن معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانفعال من الشكل ، والقوام النير السيل ، وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة . و قبول الانفعال هو معنى الرطوبة و

سهولة التشكل مع عسر التفريق ، والشئ بها يمتدّ متصلاً ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما ^(١) وظاهران هذه الأربعة ينتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما مقتضيان كون الشئ معداً نحو انفعالها ^(٢) .

قوله

✽ (ثم إذا فتشت وأجدت التأمل وجدت أنها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة ، والبرودة ، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار و يستسخن بالقياس إلى البارد . وأعنى بهذا أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسمايو جدعديما لجنسه ، مثالا يكون لالون فيه و لارائحة و لاطعم ، أو وجدته

الفرق بين معنى الكل والجزء ظاهر .

و رابعها : ان معنى اللين مشتتل على عدم التفريق بسهولة ، ومعنى الرطوبة على سهولة التفريق والاتصال . فظهر الفرق . و انما معنى اللين يشتتل على عدم التفريق بسمو لان اللين عبارة عن استمداد الانتماء مع وجود القوام الغير السيل و عدم التفريق بسهولة ، وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفريق .

و فيه نظر : لان أحد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفريق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة أولا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث ، و ان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفريق في مفهوم الرطوبة .

(١) قوله «السلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما» وهى كيفية يقتضى سهولة التشكل وسهولة التفريق ، وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج .

(٢) قوله «وهما يقتضيان كون الشئ معداً نحو انفعالها» لقال بل يقول : المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت أن نفس الكيفية فاعلة أو منفعة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وبتوسط الاخر منفعلا . وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين ، والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص .

فنقول فى جوابه : نعم كذلك إلا أن الفعل بتوسط الحرارة والبرودة أظهر كما أن الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة أظهر ، ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة إلا بالالوازم الفعلية من أحداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ، ولم يفسر الرطوبة واليبوسة إلا بالالوازم الانفعالية من قبول الشكل والتفريق والاتصال .

منتبها إلى الحرارة والبرودة^(١) مثل اللذغ والتخدير ، وكذلك الحال في الهيئات المعدة للإفعال فإنّ التفطيش يلزم أجسام العالم التي تلينا رطوبة أو يبوسة . لأنها إما أن يسهل تفرّقها واتصالها وتشكلها وتركيبها للمشاكل من غير ممانعة . فتكون رطبة ، أو يصعب . فتكون يابسة . وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فكمغيرها من الأجسام ، و أمّا سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى إلى هاتين ائتماء اللين والصلابة و اللزوجة و الهشاشة وغير ذلك) *

الأجسام العنصرية^(٢) قد تغلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة . والسبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات إنما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ، ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره ؛ فإذن كلّ واحدة من هذه الحواس لا ندرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما

(١) قوله « أو وجدته منتبها إلى الحرارة والبرودة » عطف على قوله « انك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته » يعنى إذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسما يوجد مديما لجنس ذلك الباب ، أو تجد ذلك منتبها إلى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب باب منها كل كيفية فعليه غير الحرارة والبرودة حتى أن كل كيفية غيرهما فاما أن يكون تلك الكيفية منتبها إليها أو يوجد جسم يعرى عنها . م

(٢) قوله « الأجسام العنصرية » الكيفيات المحسوسة بحسب هذه الحواس خمسة ، والأجسام قد تغلو عن أربعة أقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ، وجسم خال عن الكيفيات المسموعة ، وجسم خال عن الكيفيات المشمومة ، وجسم خال عن الكيفيات المذوقة . بخلاف الكيفيات الملموسة فإنه لا يوجد جسم خال عنها . وذلك لان إحساس كل من الحواس الأربعة لا يتحقق إلا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء . فان الابصار والسمع والشم يتوسطه ، والماء . فان الذوق يتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمنع أن يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع أن يتوسط الشيء بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والذوق يجب أن تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والإلکان الشيء آلة لنفسه . و أما الملموسات فلا تحتاج إلى متوسط فلا يغلو الأجسام عنها ، وأما قوله « وأيضاً » فهو إشارة إلى حكم آخر : أن الحيوان قد يغلو عن المشاعر الأربعة ولا يغلو عن اللمس ، فلذلك أى لما ذكر من الحكمين وهما أن الملموسات تم الأجسام ، وأن اللمس يعم الحيوانات . سميت بأوايل المحسوسات م

تدركه هي ، و تلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة لأنها لا تحتاج إلى متوسط ، و أيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ، ثم التأمل والإستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات : أحدهما جنس الحرارة و البرودة وما يتوسطهما و هو الفعلي ، والثاني جنس الرطوبة و اليبوسة وما يتوسطهما و هو الانفعالي . والباقية إما أن تخلو هذه الأجسام عنها ، وإما أن تنتمي عند الإعتبار إلى هذين الجنسيتين فلذلك سميت هذا الكيفيات أوائل الملموسات ، و هي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية و ينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات . وألفاظ الكتاب ظاهرة . والمراد من قوله « أما التي لا يمكن فيها ذلك » هو الفلكيات .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار ، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ، والبالغ في الميعان هو الهواء ، والبالغ في الجمود هو الأرض) ❖
أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، و يعينها ، ولما كان لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات : منها أنها أسقطت المركبات ، و منها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد . وبالإعتبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل و الإفعال اللذين هما سبب التركيب ، ويستدل بذلك على عدتها ^(١) وبالإعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة و ما يجري مجراها ، ويستدل بذلك عليها أيضاً ^(٢) وهذا الفصل يشتمل على الإستدلال بإعتبار الأول .

(١) قوله « ويستدل بذلك على عدتها » فيقال المنصرا ما بارد و اما حار ، و كل منهما اما رطب أو يابس . فحزب الاثنين في الاثنين أربعة . م

(٢) قوله « ويستدل عليها أيضاً » أي على عدتها أيضاً بان العنصر اما خفيف أو ثقيل ، والغنيب اما خفيف مطلق و هو النار ، أو بالاضافة و هو الهواء ، و الثقيل اما ثقيل بالاطلاق و هو الارض ، أو بالاضافة و هو الماء . وقال « وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول » وثانياً اقتصر على الاستدلال . والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر . والانسب اعتبار لفظ آخر فان الاستدلال في المعارف هو استنبات التصديق ، والمراد ههنا هو استنبات التصور . م

وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابى فإِنَّه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة : والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة بطبعه هو الماء ، والجارى هو الهواء ، والشديد الإعتقاد هو الأرض . فنقول في تقريره : قد ظهر مماسراً أَنَّ كلَّ واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كَيْفِيَّتَيْنِ إحداهما فعلية ، والأخرى انفعالية ، وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها بحسب الإزدواجات الممكنة مشهور ؛ لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعباً كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء ، وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لاتدفع . لا على التعمق في البحث . اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات ، وإذ اوجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع أغنى النار والماء أظهر ، والانعالييتين في الباقيين أظهر . ميّز بينهما بإسناد كل واحدة من هذه إليهما . وبدء بالنار فنتبه بقوله « البالغ في الحرارة » على كون الحرارة كَيْفِيَّةً تشتد وتضعف لاصورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف ، وأشار بقوله « بطبعه » إلى مصدر تلك الحرارة أعنى الصورة المنوعة ، وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم أَنَّ هذا القول يميّز النار عما سواها ومعرف لما هيّتها ، وكذلك في الثلاثة الأخرى ، وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون الآخرين مع أَنَّ المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : وإِنَّمَا قال بطبعه . في النار والماء لافي الهواء والأرض لأنَّ من الناس من ذهب إلى أَنَّ صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أَنَّ صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة . فأزال ذلك الإشتباه به ولم يحتج إليه هيئنا . قال : وإنما اختار هذا الترتيب لأنَّه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعالييتين ، وتقديم الأشراف من كل جنس على الأخس أولى ، وقال : وهذه الاحكام ليست ممّا لا اختلاف فيها فإنَّ بعض المتقدمين ذهبوا إلى أَنَّ النار البسيطة في حيّزها لاتكون في غاية الحرارة . وردَّ عليهم الشيخ بأنَّ وجود القوة

المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة نمة ، فالسخونة الشديدة موجودة ، وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء أشد ، كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس به أشد . وأما الميعان فإن كان هو البلّة فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الأرض . والنار أولى به من الكل لأن الأسخن أطف وأرق قواماً . وليس سهولة التشكل إلا لرقّة القوام واللطافة .

وأقول : إن الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ، ولا شك أن أحرّ الأجرام في النظر الأول هو النار ، وأبردها هو الماء ، وأشدّها ميعاناً هو الهواء . ولم ينزعه في ذلك من نازعه إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا و أظن القول فيه في الشفاء

قوله

﴿ والهواء بالقياس إلى الماء حارّ لطيف يشبه به الماء إذا سخن وتلطّف ﴾

لما فرع من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة و تعيينها . أراد بيان أن تصافها بالكيفيات الخفية أيضاً ، وهي ثلاثة : حرارة الهواء ، وبرودة الأرض ، وبيوسة النار . وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته ، وراعى الترتيب المذكور فابتدئ لذلك بحرارة الهواء ، وإنما قال « والهواء بالقياس إلى الماء حارّ » ولم يقل إنه حار مطلقاً لأنه بالقياس إلى النار ليس بحارّ إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ، ولم يمكن أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية ، واستدل على حرارة الهواء بأن « الماء يشبه به إذا سخن وتلطّف » أى تخلخل . وتشبه به تبخّره وتصاده ^(١) في حيزه

(١) قوله « وتشبه به تبخّره وتصاده » النار إذا أثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك إلا أن النار تلطف أجزاء مائية ويغفها فيختلط بأجزاء مائية كامنة في الماء . وتصاده إلى حيز الهواء . فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفاً خفيفاً وتصاده إلى حيز الهواء ، ولولا أن الهواء أسخن من الماء لم يشبه به حيز ما سخن .

قال الامام في شرحه : لما اقتضت سخونة الماء تبخّره ، وفي البخار أجزاء مائية فسخونة الماء

لا تكونه هواء . لأن ذلك لا يكون تشبيهاً ، والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ، ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة ، والبرودة تقتضى الثقل والكثافة . التجربة . فمما هو أسخن فهو أخف وألطف ، ومما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ، ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه ؛ لكنه أخف وألطف فهو أسخن .

قوله

❖ (والأرض إذا خلّيت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت) .
أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض . وهو ظاهر . و العلة المسخنة هي أشعة العلويات ، ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها .

قوله

❖ (وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق)؛

أقول : يريد إثبات يبوسة النار . واستدلّ عليها بالصاعق فإنّها على ما قال هيئتنا تتولّد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة . وفيه نظر لأنّه أيضاً قد قال في بعض أقواله : إنّها تتولّد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصاعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب ، والدخان هو المتحلّل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتحلّل الرطب ، وهو أجزاء أرضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء . وهذا أظهر قوله في الصاعقة . وأيّده الفاضل الشارح بأنّ الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

سبب لانقلاب الماء هواء ، ولولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء ، وهذا الكلام وإن كان جيداً في الاستدلال إلا أنه لم ينطبق على كلام الشيخ لأن الاستدلال بتشبه الماء بالهواء ، وتشبهه به ليس بكونه هواء فإن الشيء لا يكون شبيهاً بنفسه ، و إليه أشار بقوله « لا يكونه هواء » فإن ذلك ليس تشبيهاً . م

فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الأذخنة و الأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

قوله

❖ (فهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر في الهواء ، ولا الماء حيث تستقر في الهواء ، ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء [ولا الماء حيث تستقر فيه الأرض]) ❖

أقول : لما بينت كيفيات هذه الأجسام أنتج منها تباین مصادرهما فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، و اختلاف الآثار يدل على تباین مصادرهما ، ثم أرشد إلى تأكدها بحجة أخرى فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهولمية هذا الاختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الممكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا ، وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ماسر أوضح الاستدلالات على اختلاف الممكنة . والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة : هي صعود النار من حيز الهواء ، و نزول الماء منه ، و صعود الهواء من حيز الماء . وبقى هبوط الأرض من حيز الماء ، و صعود الماء من حيز الأرض . وهما أيضاً ظاهران . و هبوط الهواء من حيز النار . وهو خفي .

قوله .

❖ (وذلك في الأطراف أظهر) ❖

أقول : الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قربا وذلك لأن المعادق مع ذلك ينتقض حجما فينتقض معاققة . فلذلك يكون طلب الممكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الأطراف أظهر

❖ (تنبيه) ❖

❖ (من ظن [أن] الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء ، إياه مجتمعاته مغلا له . لا بطبعه . كذب أنه الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا ، والقسري يكون بالضد

من هذا ، وكذلك الحال في الحركات الأخرى *

أقول : لما كانت الحجّة الأخيرة ^(١) في الفصل المتقدم المشتبهة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلّا في جزئيات العناصر دون كليّاتها ، وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع ؛ بل بالقسر إمّا بجذب ممّا يتحرك إليها ، أو بدفع ممّا يتحرك منها كان من الواجب إبطال هذا الإحتمال . والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون أسرع منها للصغير ، والقسريّة بخلافها . وذلك لأنّ الأكبر أقوى طبعاً فهو أشدّ ميلاً وأقلّ مطاوعة للقاسر ، والوجود يشهد بأنّ الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع فمى إذن إنّما تتحرك بالطبع بالقسر . والشيوخ خصّ بيانه بأنّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إتياء مجتمعاته تحته مغلاً إتياء لأنّ قوماً ذهبوا إلى أنّ العناصر كلّها طالبة لمركز العالم لكنّ الأثقل يسبق الأخفّ فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخفّ فوقه . واحتجاجه عليهم يتضمّن إبطال جميع الإحتمالات المذكورة ، ولما كان بيانه خاصّاً بالهواء والماء أشار إلى الباقية بقوله « وكذلك في الحركات الأخرى »

* (تنبيه) *

* (قد يبرد الإتياء بالجمد فيركبة نديّ من الهواء كلما ألفظته (لفظته خ) مدّ إلى أيّ حدّ شئت ، ولا يكون ليس إلّا في موضعه الرشح ، ولا يكون عن الماء الحارّ و

(١) قوله ولما كانت الحجّة الأخيرة أي الحجّة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتبهة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور لما توقف على أن لجزئيات العناصر حركات و ميولا طبيعية مختلفة . لكن ههنا احتمالان .

أحدهما أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع بل بالقسر ، وذلك إما يحدث من العنصر الكليّ الذي يتحرك إليه ، أو يدفع من العنصر الذي يتحرك فيه ، مثلاً حركة جزء الهواء من مكان النار إلى مكانه إما لأن كل الهواء يجذبه أو كل النار يدفعه .

والآخر أن يقال : العناصر كلّها طالبة للمركز إلا أن الأثقل يضغط فيرسب ، والأخف يدفع فيطفو ، وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً . م

هو اللطف و أقبل للمرشح . فهو إذن هواء استحالة ماء ، وكذلك قديكون صحوفي قلل الجبال فيضرب الصرّ هواها فيجمد سحابا لم ينسّق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصّد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط فلجا ، ثم يصحى ، ثم يعود. ❦

أقول : يريد إثبات الكون و الفساد في العناصر ، والإستدلال به على اشتراكها في الهيولى . فنقول : تغيّرات الأجسام^(١) بصورها لا تقع في زمان لأن الصور لا تشتدّ و لا تضعف ، بل تقع في آن ، و تسمّى فساداً أو كوناً كامراً . وتغيّراتها بكميَّياتها تقع في زمان لأنّها تشتدّ و تضعف ، و تسمّى استحالة . و الفساد و الكون إنّما يقع بين جسمين يفسد أحدهما و يكون الآخر .

ولمّا كانت العناصر أربعة و كان من الممكن أن يفرض هذا التغيّرين كلّ واحدة منهما وكلّ واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون و الفساد اثنتي عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة . لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة

(١) قوله « فنقول تغيّرات الأجسام » الأجسام يتغيّر اما في الصور أو في الكمّيّيات ، وتغيّرها في الصورة كون و فساد آنّي ، وتغيّرها في الكمّيّ استحالة (مائية) ، وذلك لأن الصور لا تشتد و لا تضعف بخلاف الكمّيّ فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في أول الاشتداد و في وسطه لأن حصوله حينئذ تدريجيّ فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط ، وانه محال . وهذا المحال لا يلزم في الكمّيّ لجواز خلو المادة عن الكمّيّ .

وفيه نظر : لأن الكمّيّ لا يتحرك بنفسه وانا الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكمّيّ في أول الاشتداد أو وسطه فلا حركة له في الكمّيّ ضرورة انتفاء الحركة بانه مافيه الحركة . و تمام الكلام سيجي .

ثم ان انواع الكون و الفساد في العناصر اثني عشرة ، والشيخ اقتصر منها على أربعة انقلابات : انقلاب الماء هواء ، وانقلاب الهواء ناراً ، وانقلاب الارض ماء ، وبالعكس .

فورد السؤالان : أحدهما ، أن الشيخ لم اختار هذه الاربعة دون غيرها . والثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون و الفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما صرح به الشيخ في آخر هذا الفصل بقوله « فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض ، فلها هيولى مشتركة » واثبات الثلاثة الاول كافية فيها ، اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها و الكون في الباقي واثبات الكون و الفساد في جميع العناصر لانه يثبت جميع الكون و الفساد في العناصر ، واما الثاني فلانه متى

فإن الأطراف لا تتكوّن من الأطراف إلا بعد تكوّنّها أوساطاً أعنى لا يتكوّن الهواء من الأرض إلا بعد تكوّنّها ماءً ، و حينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مركّباً من تكوّنين يتقدّمانه . و العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواج : أحدها بين النار والهواء ، و الثاني بين الهواء والماء ، و الثالث بين الماء والأرض و يشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و الفساد . فإذن الأنواع الأولى ستّة و هي بسائط . و أربعة من الباقية تتركّب من بسيطين و هي تكون الهواء من الأرض ، و تكوّن الماء من النار ، و عكسهما . و اثنان مركّبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الأرض من النار ، و عكسه . و الشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لأنّ الكون و الفساد بينهما أظهر من الباقية ، وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين : أحدهما تكوّن الهواء من الماء ، و الثاني عكسه . و كان الأوّل مشهوراً لكثرة المشاهدة فإنّ انفصال الآخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائيّة .

ثبت انقلاب الهواء نادراً ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الهواء ، و متى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت أن هبولى الهواء هي هبولى الماء ، و متى ثبت انقلاب الأرض ماء ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الأرض فثبت اشتراك الهبولى بين الكل ، فلما كفى الأنواع الثلاثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة في إيراد النوع الرابع .

فاشار الشارح الى جواب السوالين بأن قال : أنواع الكون و الفساد وان كانت اثني عشرة إلا ان الأنواع الاولية ستة اذا الأطراف لا تتكون من الاطراف . فكان قصد الشيخ اثبات الأنواع الست الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقى أربعة أنواع في ثلاثة ازدواج .

فإن قيل : لم اختار الأربعة . فيقال : لأنها اولية و الباقية بتوسطها فكان أولى بالاثبات .

فاذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الأربعة .

فيقال : لشهرة الباقين .

فإن قلت عدم كون الأطراف من الأطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من أنها أجزاء نارية فاحترقها السخونة ، فهي أجزاء نارية تفسد و تكون أجزاء أرضية صلبة .

فنقول : البرادان الأطراف لا تتكون من الأطراف في الاغلب ، و هذا كاف فيما قصد الشارح من

قلنا : نعم وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه لأنّ الهواء لا يستقرّ في الماء بل حدث و انفصل بالغليان وغيره . فلهذه هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهوى مشتركاً وهو يدلّ على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الإزدواج على نوع واحد وهو بيان تكوّن الهواء ماءً . فاستشهد عليه بشيئين^(١) :

أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد ، وأشار إليه بقوله « قدير برد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء » وذلك لأنّ الندى الذي يوجد هناك : إمّا أن يتكوّن من الهواء وهو المطلوب ، وإمّا أن لا يتكوّن منه ، بل إمّا أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات وغيره ، أو يترشح مماني داخله .

والأوّل باطل لأنّ الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف فإنّ الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإناء . وعلى تقدير بقاءها هناك يلزم أخذ ثلاثة أشياء : إمّا نفاذ تلك الأجزاء إذ اتوا ترحل الندى بعد تنحيته من الإناء مرةً بعد أخرى فيقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأوّل ، وإمّا تناقصها فيكون حصوله في كل مرةً أنقص ممّا كان قبلها ، وإمّا تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كلّ حصولين

بيان المناحية ، ولو كان حديث الصاعقة واقعاً لكان في غاية الندرة .

واعلم أنه لو ثبت انقلاب الأرض ماءً ، والماء هواءً ، وانقلاب الهواء ناراً ، وبالعكس . كان فيه حسن ترتيب . ولو ثبت انقلاب النار هواءً ، والماء هواءً ، وانقلاب الماء أرضاً . كان البيان بأظهر الأنواع .

أما الأول فلظهوره في انتفاء النار .

وأما الثاني فلظهوره في البخار .

وأما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه إلى الأحجار . م

(١) قوله « واستشهد عليه بشيئين » أي استدلل على تكون الهواء ماءً بدليلين ، أحدهما أن الإناء الفضي أو النحاسي أو ما أشبههما إذا وضع فيه الجمد حتى برد جداً فإنه يحدث على ظاهره قطرات لا يخالو عن ثلاثة أقسام إما أن يكون من داخل الإناء ، أو خارجة . فإن كان من داخله فهو على سبيل

زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما . و ذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون في هواء أبعد من الإبناء إليه مع أنّ ذلك بعيد جداً لأنّ تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إتيانها لا تتمكّن من خرق حجم كبير من الهواء . ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأننا نرى حدوث الندى مرّة بعداً أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحسّ من الإبناء ما حدث عليه ، ويكون الإبناء على حاله من التبرّد ، و أشار الشيخ إلى ذلك بقوله «كلمة لفظته مدّ إلى أى حدّ شئت» و قيل : على ذلك إن كانت برودة الإبناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإبناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماءً ، و لا محالة يسيل الماء حينئذ و يتصل به هواء آخر و يصير أيضاً ماءً إلى أن يجري الماء جريانا صالحا . و إذ ليس كذلك فعلم أنّه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد . أوجب عنه بأنّ جرم الإبناء لصلابته لا يتكيّف بالكيفيات الغريبة سريعاً ، وعند التكيّف تحفظ الكيفيّة بطيئاً فإذا ألحّ عليه القوّة المكيفّة أشدّت تكيّفه بها فوق ما يشتدّ تكيّف غيره ، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصيّة المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات فالإبناء المذكور لشدة تبرّده يفسد الهواء المطيف به ، والماء لسرعة تكيّفه بأكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإبناء ماء أمّا إذا ننحسّ منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده .

و الثانى وهو أن يقال : الندى يترشّح ممّا في داخل الإبناء . وهو أيضاً باطل لوجوه : أحدها أنّ الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلّل بعد . والثانى أنّ ذلك يقتضى أن لا يوجد إلّا في موضع الرشح لكن

الرشح، وإن كان من خارجه من الهواء المطيف بالإبناء، فاما ان يكون بطريق الكون منه ، أولا كما ذهب اليه ابو البركات فإنه زعم أن فى الهواء المطيف بالإبناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصفوها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن عن صرف الهواء والنزول الى الاناء فلما برد الاناء الهواء الذى يليه زالت تلك السخونة من الاجزاء المائية لصفوها فتقلت وكثفت فنزلت واجتمعت على الاناء . وهذا باطل لان الهواء المطيف بالإبناء لا يتمكن أن يشتمل على اجزاء كثيرة سيما فى الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصفدها، وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء يلزم احد امور: اما بقاؤها ، او تناقضها، او تباعدها لئلا تحصلها. لكن الموجود بخلاف جميع ذلك . واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان

ليس الحكم بأنّه لا يوجد إلّا في موضع الرشح مطابقا للوجود فإنّه يوجد فوق ذلك الموضع ، وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله « ولا يكون ليس إلّا في موضعه الرشح » فدلّ قوله على أنّه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ؛ بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإنّ هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة . والثالث أنّ الماء إذا كان حارّاً وجب أن يوجد الرشح أيضا بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأنّ الحارّ ألطف وأقبل للرشح لرقّة قوامه . وليس كذلك . وأشار إلى ذلك أيضا بقوله « ولا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو ألطف وأقبل للرشح » و لمّا أبطل الوجهين صرّح بالنتيجة وقال « فهو إذن هواه استحالة ماء » .

والإستشهاد الثاني بالسحاب المتولّد في قُلل الجبال دفعة من صحوا الهواء لامن انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ، ولامن انعقاد بخار صعد إليه ، ثمّ ينزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ، ثم تولّده مرّة أخرى . وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قُلل الجبال فيضرب الصرّ هواها ، إلى قوله « ثم يعود » ويريد بالصرّ البرد الشديد ، وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات ، و الشيخ

الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك، واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ، فقوله « ليس الا في موضع الرشح » قضية قصد نفيا ، بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون الا في موضع الرشح لان قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وقوله « في موضع الرشح » لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفى وجود الندى في موضع الرشح لانه وبما يوجد في موضعه بل نفى الانحصار ، وهذا معنى قول الشاوح « فدل على انه لم ينتج وجود الندى من الرشح » .

ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث و هو قوله « فهو إذن هواه يحال ماء » .

وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يعولون الاستعالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية . فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان الكيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت العودة الهوائية باقية، وهكذا القول في سائر الانواع .

قال الشارح : هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها

قد حكي أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها ، وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً . فهذا بيان الأزواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن تبريد الإِناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمدية إنباءه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء ، وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء .

والجواب أن هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا ، وذلك لأننا لم ندع أن السبب في ذلك أيّ برودة هو ، ولا إنباءها على أيّ شرط ينبغي أن تكون ، ولا أن المانع إنباءها عن ذلك أيّ شيء هو . وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ، بل إننا أدعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فإنّ الجهل بتفصيل ذلك لا يقدر على علمه بإمكان وجودهما . قوله .

﴿ وقد تخلق النار بالنفائحات من غير نار ﴾

لمّا فرغ الشيخ من تفصيل الأزواج الأول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار . أمّا صيرورة النار هواء فظاهر لأنّ الشعلة المرتفعة تضمحلّ في الهواء على ما يشاهد و

هواء ، ثم لو جوز أن يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز أن يكون جميع العناصر جسماً واحداً يتكيف بعضه بكيفية النار ، وبعضه بكيفية الهواء ، وبعضه بكيفية الماء والأرض . فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لأن ذلك الجسم غير المتناثر . على أن الهواء إذا استحال إلى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه . فبقاء تلك الكيفية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستعظمها . م

لا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ ، وأما عكسه فهو المراد من قوله « وقد تخلق النار بالنفثات من غير نار » ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكبير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله .

❖ وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة . يعرف ذلك أصحاب الحيل . كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة . فهذه الأربعة قابلة للإستحالة بعضها إلى بعض . فلها هوى مشترك)❖

و هذا هو الأزواج الثالث وهو بين الماء والارض . وبدء بصيرورة الأرض ماءً فقال « وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة يعرف ذلك أصحاب الحيل » يعنى طلاب الإكسير ، ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً إما بالإحراق ، أو بالسحق مع ما يجري مجرى الأملاح كالنوشادر ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديّة المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء . و الأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم . ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله « كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة » و ذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها ، وإنما ذكر هذا العكس بخلاف نظريه لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ، ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأول لأنهما من ازدواج واحد . ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض ، والمراد بالإستحالة هي هنا غير المصطلح عليها أعنى الحركة الكيفية .

والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح ممّا اقتضته قريحة بعض أصحابه أن هذه التفسيرات المشاهدة يحتمل أن تكون استحالّة في الكيف . مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنّه متكيّف بكيفية الماء ، و مع هذا الإحتمال لا يثبت الكون والفساد . فليس بشيء . لأنّه يقتضى الإنكار لأمر محسوسة ، وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضى إيّاها دلّ

على حدوث صورة تستحفظها .

(إشارة وتنبية)

(هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا، وهي الأركان الأول، و بالحرى أن تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار، و ثقيل مطلق كالأرض، وخفيف ليس بمطلق كالهواء، و ثقيل ليس بمطلق كالماء)

أقول: قد مر أن لهذه الأجسام اعتبارات: منها أنها أصول الكون و الفساد، ومنها أنها أركان العالم، ومنها أنها أسطوانات تتركب المركبات منها و عناصر تتحلل المركبات إليها. و ذكرنا أن الاستدلال عليهما من حيث الكون و الفساد و التركيب و التحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل و الانفعال، و أن الاستدلال عليهما من حيث أنها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها. فلمّا ذكر من الصنف الأول طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني. فبيّن في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد و الترتيب، و بيّن بذلك أنها منحصرة في أربعة، و أن العالم يتم بهذه الأربعة. فقوله و هذه هي أصول الكون و الفساد، إشارة إليها بأحد اعتباراتها، و قوله «في عالمنا هذا» إشارة إلى عالم الأجسام العنصري، و قوله «وهي الأركان الأول» إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم، و قيد بالاول^(١) لأن بعض المركبات أيضا أركان لبعض كالأعضاء للحيوان لكنّها لا تكون أول. فالأول للجميع هي هذه، و قوله «بالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة» إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة، و قوله «حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار» إشارة إلى الحصر، و هو أن ذوات الحركة

(١) قوله «وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان لبعض» هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء المركبات، و ليس كذلك بل انها اجزاء العالم، و هي باعتبار جزيمة المركبات اسطوانات لا اركان م

المستقيمة إما خفيفة، وإما ثقيلة على ماسر^(١) وكل واحد منهما إما مطلق وإما ليس بمطلق. فإذن التربيع واجب.

وأما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز، ويقضى طبعه أن يقف طافيا بحركته فوق الأجرام كلها. والثقل المطلق ما يقابله في ذلك.

واعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة، ولذلك فسره بالطوفوق الأجرام كلها أي الأجرام العنصرية. والخفيف بالإضافة له معنيان^(٢): أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط، وقد يعرض له أن

(١) قوله: «ذوات الحركات المستقيمة إما خفيفة أو ثقيلة على ماسر» إشارة إلى ما ذكر من أن الغفة هي البيل إلى فوق، والنقل هو الميل إلى تحت، واعلم أنه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والالزم أن يكون الماء خفيفا لأنه إذا حصل في حيز الأرض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها، وليس ذلك توجهها إلى جهة السفلى بل إلى جهة الفوق بالضرورة، وإنا المراد به ما يكون أكثر حركته إلى جهة الفوق، وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إلى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق. وألا يكون وهو الخفيف الغير المطلق. وكذلك الثقل ليس ممناه ما يكون طالبا لجهة السفلى في الجملة فإن الهواء إذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجهه إلى جهة السفلى، بل المراد أن يكون أكثر حركته إلى جهة السفلى وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إليها وهو الثقل المطلق، أولا وهو النقل الغير المطلق فإنه يصار الخفيف في القسمين والثقل في القسمين ظاهر، و أما انحصار ذوات الحركات المستقيمة في الخفيف والثقل فليس بظاهر م

(٢) قوله «والخفيف بالإضافة له معنيان»

أحدهما الذي في طباعه إذا تحرك في أكثر المسافة إلى المحيط يكون فيه ميل صاعد. والميل الصاعد هو الغفة فيكون خفيفا بهذا الوجه، وإذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط فيه ميل هابط. والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلًا من هذا الوجه، فهو خفيف بالإضافة.

فإن قلت، فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة. والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان. فيلزم أن يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين. وأنه محال.

اجاب: بأن تضاد الحركات إما باعتبار تضاد مامته وماليه إما بالذات: كالحركة من السواد إلى البياض ومن البياض إلى السواد، وإما بالاعتبار: كالحركة من الملو إلى السفلى والعكس

يتحرك عن المحيط . ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم . لأنهما تنتميان إلى نهاية واحدة . وهذا مثل الهواء فإنه يرسب في النار ويطفو على الماء . والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل و خفيف بالإضافة . وهذا الوجه يقرب من الأول وليس به . فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه . وبالأعتبار الأول لا يريد من المحيط ما ترده النار . قال الفاضل الشارح : وإنما قال «خفيف ليس بمطلق» ولم يقل «خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة» . و ليكون متناولا للمعنيين المذكورين فإن «الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير .

و اعلم أنه إنما قال «خفيف مطلق كالنار» ولم يقل «النار خفيف مطلق» لأن

و ههنا ما إليه الحركتان و احد فلا يتضادان .

و الثاني الذي إذا قيس إلى النار كانت سابقة عليه إلى المحيط . فهو عند المحيط ثقيل ، أى لما تخلف عن النار يكون ثقيلًا بالنسبة إليها لكنه لما كان متوجها إلى المحيط فهو عند المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالإضافة .

وإنما قال «خفيف ليس بمطلق» ولم يقل «خفيف مضاف» . لوجهين : أحدهما أن القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي و الإثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف مضاف

الثاني أن الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين ، والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الأعلى المعنى الأخير لأن المعنى الأول هو أنه لا يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الإضافة إلى غيره بخلاف المعنى الثاني فإنه مقيس إلى النار بالتخلف عنها .

فإن قلت : فالهواء خفيف بالإضافة إلى النار وليس كذلك

فنقول : إنما كان خفيفا بالإضافة لأنه ثقيل بالقياس إلى النار فيكون خفيفا بالإضافة بالنسبة إلى النار فقول «فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير» يقتضي أن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الأول ، وليس كذلك لكن المراد أن الهواء ليس بخفيف مضاف إلا بالمعنى الأخير لأن المعنى الأول لإضافة فيه إلى غيره

و فيهما نظر : أما في الأول فلأن الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب و الإيجاب يكون بين الإيجابين إذا كان أحدهما في قوة سلب الآخر ، والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا أن الخفيف هو ما يكون أكثر مسافة حركته إلى جهة الفوق . أما أن يكون جميع مسافة حركته إلى جهة الفوق ، ألا يكون ، وهذه منفصلة حقيقية قطعاً . وأما الثاني فلأنه إن أريد

الأول في بيان حصر الأركان كافٍ^(١) على ما مر، أما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان.

قوله.

«و أنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه [التي عدناها].»

أقول : هذا بيان أنها هي التي تنحل إليها المركبات وتتركب منها، وأشار فيه إلى الإستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل على ما يذكره الأطباء . وفيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح : إن ماسمى الفصل بالإشارة والتنبيه لأن الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان، والتنبيه هو بيان أنها أسقطت المركبات لا غير بالإستقراء

بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولها فذلك ظاهر البطلان، وإن أريد أنه يحتمل أن يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف أيضاً كذلك كما صرح به من أنه مفسر بالمعنيين، ولعل المراد مجرد عبارة السلب والإضافة حتى أن الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الإيجاب، وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الإضافة إلى الغير وانما هي في المعنى الأخير، وكأن الإمام يشير إلى هذا في شرحه م.

(١) قوله « لان الاول في بيان حصر الأركان كافٍ » أي لو قيل الجسم المنصري اما خفيف مطلق أوليس، و اما ثقيل مطلق أوليس . يكفي في بيان انحصاره في الاربعة، و اما لو قيل اما خفيف مطلق و هو النار لم يكف في الانحصار مالم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار، و الاقسام الباقية في العناصر الباقية، وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الإمام و هو أن المكان الواحد ينتع أن يستحقه جسمان بسيطان .

وأقول : هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم أن الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما ؛ بل زعم أنها منحصرة في العناصر الاربعة بقوله « و بالحرى ان يتم بهاعدة ذوات الحركة المستقيمة » فلم يكن بدمن بيان انحصار الخفيف المطلق في النار، وغيره في الثلاثة الباقية م.

وتشككُ الفاضل الشارح^(١) في ميل الهواء بعدم الإحساس ، و التمثيل بأنَّ الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسنا بثقله . ليس بقوى . لأنَّ الحجر جزء مفصول من كل الأرض فالميل فيه موجود بالفعل ، و الهواء متصل بكلمه فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أمّا المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل و يحس به .

و استبعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والمائية . ليس بقوى . لأنّه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي .

و إنكاره وجود النار في المركبات بأنّها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاصر هناك ، ولا تكون عن غيرها لأنّ استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداد له لقبول غيرها . أيضا ليس على ما يجب . لأنّ المعدّ كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالباً على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .

* (تنبيه) *

* (هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعادنات و النبات و الحيوان و أجناسها وأنواعها) *

أقول : يريد بيان كيفية تولّد المركبات من هذه الأصول الأربعة . والمركبات

(١) قوله « وتشكك الفاضل الشارح » اعلم أن في هذا الفصل بحثين .

أحدهما ، أن ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الأربعة ، وبين هذا بحسب غفتها و ثقلها . والثاني أنها أسطوانات الدركبات ينسب إلى الأغلب منها ، وبين هذا بحسب الاستقرار ، فتكلم الإمام على كل واحد من البحثين .

أما على الأول فلأن الهواء لا ميل صاعد فيه و إلا لكانا إذا معدنا يدنا إلى الهواء أحسننا منه بمدافعة منه إلى فوق كما إذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة إلى سفلى . ولما لم نجد فيه المدافعة إلى فوق علمنا أنه ليس فيه ميل صاعد .

و جوابه : أن الحجر لما كان منفصلا عن الأرض لا يكون في حيزه الطبيعي لأنه إنما يكون أو يطبق مركز ثقله على مركز العالم . وليس كذلك إذا كان منفصلا والهواء متصل بكلية . فلأميل فيه بالفعل .

الإناء^(١) : ذو صورة لانفس له . ويسمى معدنيا ، وذو صورة هي نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل لاحس و لاحركة إرادية له . ويسمى نباتا ، وذو صورة هي نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالإرادة . ويسمى حيوانا . وجميع هذه الصور كمالات أولى فإن الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالأإنسانية وهو أول

واما على الثانى فلان النار ليست جزءا من المركبات اوجهي : أحدهما أنه النار العظيمة اذا ورد عليها الماء أو الارض ينطفى والثقلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغنوة فى الاجزاء الأرضية والاجزاء المائية . فكيف لا تنطفئ .

وجوابه : إن حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعياها . وفيه بهد .

و ثانيهما أن حدوث النارية فى المركب اما بالتزول من حيز . وهو باطل . اذ لا قاسر هناك ، واما بطريق الكون فى المركب . وهو أيضا باطل . لان مادة كل جزء من المركب يفرض لكونه مغلوطة بغير النار من سائر العناصر يكون استعدها لغير الصورة النارية أقوى من استعدها للصورة النارية فيمنع أن ينقلب نادرا .

وجوابه : أنه ربما يصير استعدها للنارية أقوى بواسطة اسغان الشمس واشعة الكواكب .
(١) قوله « المركبات ثلاثة » الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب ، وصورة البسيط اما أن يكون من السمور والارادة : وهى الصورة الفلكية . أولا . وهى الصورة العنصرية . واما صورة المركب فاما ان لا يكون له انشؤ ونماء وهى الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهى النباتية ، او يكون وهى الصورة الحيوانية . وجميع هذه الصور كمالات أولى فان الكمالات اما منوع أو غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه أول شىء يحل فى المادة .

وينقض بالمزاج فانه يحل أولا بالمادة ثم يستمد به المنتج لحصول صورة منوعة ، وقد صرح به فى اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة .

والجواب : ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة .
وقيل : قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ، وحكويانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول شيئا يحل فى المادة كانت النفس الانسانية حالة فى المادة . وليس كذلك .
ويمكن أن يجاب : بان المراد أنه أول شىء يحل فى المادة إن كان ماديا ، والمراد بالحلول المتعلق بالمادة أعم من الحلول وغيره ، والحاصل أنه إذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للمتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك المتزج نوعا من الانواع ، وحقيقة من العقايق متايرة للعناصر ، ثم يترتب عليها كمالات أخر . فتلك الصورة المتعلقة بذلك المنتج الذى جعلته نوعا هى الكمال الاول . م

شيء. يحل في المادة ، و إلى غير منوع هو عرض كالضحك ، وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول . فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ، ومن النباتي ما يصدر من المعدني . من غير عكس . وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف و كل صنف على أشخاص لا يحصر لها بحيث لا يتشابه اثنين من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص . وليس هذا الاختلاف ^(١) بسبب الهولي الأولى ، ولا بسبب الجسمية فإنيهما مشتركتان ، ولا بسبب المبدء المفارق فإنه كما سنبين موجود إحدى الذات متساوى النسبة إلى جميع الماديات . فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهولي بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الأربع النوعية التي أجسامها مواد المركبات كما مر . و الاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . و التركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطوانات في العلة و الكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافا لا نهاية له ، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة . فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقوله « هذه » إشارة إلى الأسطوانات الأربعة ، وقوله « يخلق منها ما يخلق » إشارة إلى المركبات المخلوقة منها ، و قوله « بأمزجة » إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب ، وقوله « تقع فيها على نسب مختلفة » إشارة إلى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الأسطوانات بقياس بعضها إلى بعض ، وقوله « معدة نحو خلق مختلفة » إشارة إلى أن الأسطوانات أنما تصير بهذه الاختلاف معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها

(١) قوله « وليس هذا الاختلاف » أي اختلاف الأشخاص و الأنواع و الاجناس لابد أن يكون له سبب . فسيه إما الهولي أو الجسمية أو الماوق وهو باطل ، أو الصورة النوعية المبسطة . وحينئذ يكون الاختلاف إما بحسب نفسها أو بحسب أحوالها . والاول باطل وإلا لم يعد الاختلاف عن أربعة لأن صورة النوعية أربعة ، وإذا كان كل واحد منها علة لاختلافها لم يزد على أربعة اختلافات . فبقي أن يكون الاختلاف بحسب أحوالها في التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . أما في التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير الأسطوانات ، وإما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فإن الامزجة المعدة للفيضان الصور تختلف بحسب ذلك . م

المفارق . و الخاتمة تقال للمهمة العارضة للجسم بسبب اللون و الشكل ، و تنسب إلى الكيفيات المختصة بالكيفيات . و المراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية ، و قوله « بحسب المعدنيات والنبات و الحيوان أجناسها وأنواعها » إشارة إلى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي ^(١) له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين ، وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية ، والصنفى على الأمزجة الشخصية . و هذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطوانات إلى بعض في المقادير .

قوله

« ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كفيته المحسوسة ، وربما تبدلت الكيفية و انخفضت الصورة مثل ما عرض الماء إن سخن ، أو أن يختلف عليه الجمود والميمان وما عيته ، محفوظة ، و تلك الصورة مع أنها محفوظة ذاتها ثابتة لا تشتد ولا تضعف ، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف ، و تلك الصور مقومات للمهولى على ما علمت والكيفيات أعراض والأعراض كائنة ما كانت أو احق . فذلك لا تعد الصور من الأعراض »
أقول : يريد بيان أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية ، وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى ^(٢) فقال « ولكل واحد من هذه صورة مقومة »

(١) قوله « لكل جنس منها مزاج جنسي » لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الأسطوانات و في كفياتها . فلكل مزاج من أمزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حداً إفراط وتفرط إذا خرج عنهما بطل التركيب ، ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً وهو غير متساوئيهما . ففرض المزاج الشخصى جزء عرض المزاج الصنفى ، وهو جزء عرض المزاج النوعى ، وهو جزء عرض المزاج الجنسى . م

(٢) قوله « وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات

الأولى » .

و لقال أن يقول : هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من أن الأمزجة معدة نحو الصور النوعية فانها حينئذ يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات أولى .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن الأمزجة كمالات صادرة عن صور البسيط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر أعنى المزاج ان قلنا أنها الكيفيات الضعيفة بالكسر و الانكسار

أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما يبين في النمط الأول «منها تنبعث كفيّياتها المحسوسة» ، واستدل على مباينتهما بثلاث حجج : إنبتان و لميّة :

الحجة الأولى قوله «و ربما تبدّلت الكيفيّة وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن» وهذا تبدّل الكيفيّة الفعلية «أو أن يختلف عليه الجمود والميعان» وهذا تبدّل الكيفيّة الإفعالية «ومائتته محفوظة» وهى صورته النوعية . فإذن فالتبدّل غير المحفوظة في الأحوال ، وقول الفاضل الشارح : النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة

كما يقولها الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية ، وان قلنا انها حادثة بعد زوال كفيّياتها بالحرارة كما يقولها الحكماء فأمكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور ، وأمكن أن يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم . وكفى هذا القدر في بيان المناسبة . والانسب ان يقال : إنما احتاج إلى الفرق لان الزواج إنما يحصل اذا استعالت العناصر في كفيّياتها مع بقاء صورها ، ولولا المغايرة بينها لما كان كذلك . واستدل على المغايرة بثلاث حجج :

الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى يختص بكفيّياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

والحجة الثانية يعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف ، والصور لا يقبلهما لكنهما مغتصبة بالعناصر لان كفيّياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلهما . والحجة الثالثة اعم منهما لانها يشتمل العناصر والافلاك ، أو لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والثالثة يعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض .

و تقرير الحجة الاولى : أن الكيفيات ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه ، و قد يجمد فيزول اليعمان عنه مع أن مهيته محفوظة في العاليتين . قال الامام : وهذه الحجة لا تنشئ في سائر العناصر فان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ، والهواء لا يبقى هواء بعد زوال اليعمان عنه ، و الارض لا تبقى أرضاً بعد زوال اليبس عنها . قال الشارح ان اراد بقوله «هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كفيّياتها» أنها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة أو التركيب . فهو ممنوع . وان اراد أنها لا تبقى في حال البساطة . فمسلّم . لكن لا يلزم أنها لا تبقى في حال التركيب لاجواز أن يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاءها انتفاؤه ، ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب . وهذا الكلام عند التحقيق استفسار و منع على المنع فان قول الشيخ «ولكل واحد من هذه صور مقومة تنبعث منها كفيّياتها المحسوسة» يقتضى معاملة الفرق بين جميع صورها وكفيّياتها ، وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كفيّياتها ممنوع ، فانه لا معنى لعدم تنشئ الحجة الا منع بعض مقدماتها . م

عنها، ولا الهواء، ولا الأرض بعد زوال المبعان والجمود عنهما. إن حكم بذلك مطلقا فغير مسلم، وإن قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ. لأن استلزام الشيء، كصفة ما حال البساطة لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب، وقول الشيخ «وربما تبدلت الكيفية» يدل على أنه لم يحكم بذلك حكما كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال.

الحجة الثانية^(١) وهي أعم من الأولى قوله «وتلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف» وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر، وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر. قال الفاضل الشارح: الدليل على أن الصورة لا تشتد ولا تضعف أن القدر المعتبر في التقويم إن زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها، وإن لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الإشتداد في ذاته بل في عوارضه، ثم قال: وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية، وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها. فإن صح الدليل فقد بطلت إحدى المقدمتين وإن لم يصح فقد بطلت الأخرى.

وأقول: معنى الإشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آئين يحيطان بذلك الآن، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك

(١) قوله «الحجة الثانية» تركيب القياس هكذا: الصورة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات تشتد وتضعف. فالصور ليست بكيفيات. والشارح يه على القدمتين بثالين: وها أن انسانا لا يكثر، أشد إنسانية من الآخر، وجاز أن يكون أشد حرارة. كأنه يدمى انها بدبهيتان حتى لا يتوقف الحكم فيهما إلا على تصور الصورة والكيفيات، وتصور الإشتداد والضعف كما تحققها. واستدل الإمام على حقيقة الصنرى بان الصور لو اشتدت أو ضمنت فعند الضعف لا يخلو إما أن يكون نوع

الغاية . فلأخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات ، و أما الحال الذى تبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شىء واحد متقوم يكون هو فى الحاليتين ، ولا امتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشىء هو هو وبين كونه ليس هو .

و الحجة الثالثة وهى أهم من الأولىين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهى قوله : « تلك الصور مقومات للهوى على ما علمت ، والكيفيات أعراض ، والأعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الأعراض » .

قوله

« (و) أيضاً فإن حركانها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية » .

أقول : قد ذكرنا فيما مر أن الطبيعة هى مبدء أول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع . وذكر فى هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية . فنبه ههنا على أن الصور النوعية هى الطباع بعينها بالذات . فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طباع ، وباعتبار كونها مقومات للهوى صور ، وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات فى غيرها قوى .

الصورة باقيا أو لافان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لضعفها ، وإن كانت باقيا كان الضعف بزوال عرض فاضف لا يكون فى ذاته . فقوله « لم يكن الاشتداد فى ذاته » أى الاشتداد الذى كان فى ذات الصورة لانه زال وبقي ذات الصورة كما كانت ، وإلا فقوله « لا يكون ذلك انتقاما للصورة » مفروض فى ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والاشتداد فى حالة واحدة وإنه محال . وقد صرح بذلك فى شرحه ، وكذا يقال عند الاشتداد : ان بقى كان الاشتداد فى العوارض وإلا لازم بطلانها ، ونقض هذا الدليل بالكيف ، ثم قال : فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى ، وإن لم يصح فلانسام صدق الضمى . ففى قوله : « إن لم يصح بطلت الأخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول . فالأولى الاعتصام على السمع »

قوله

❖ (وإذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج) ❖

أقول : قال الشيخ في الشفاء : لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غربيا وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك [بها] إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة ، وابست حينئذ صورة واحدة . فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة . فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ، ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات . فقول ههنا « لم تفسد قواها » إشارة إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فسادٌ ما وكون . لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

قوله

❖ (بل استحالت في كیفياتها المتضادة المنبثقة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسى كیفيةً متوسطةً توسطاً ما في حد ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج) ❖
يريد تحقيق ماهية المزاج . فالعناصر إذا امتزجت ^(١) و تفاعلت فلا يمكن أن

(١) قوله « إذا امتزجت » العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلاً ومنفعلاً فلا يمكن أن يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكريل كل واحد منها بفعل بصورته وينفعل بكيفيته .
ولقائل أن يقول : سيجيء أن فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها ، وفي غير مادتها بتوسط الكيفية . فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية فيعود المحذور ضرورة أن الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبية والكيفية المنفعلة تكون مملوئة .

لا يقال : سيقدر أن المنفعلة ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية .

لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن الكيفية تنكسر في حد نفسها . وأولاً يرى أن الماء البارد ينكسر حرارة العار ببرودة البارد . فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية المنكسرة مغلوطة ، وإيضاً إذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوطة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ، ولعل العجيب عن هذا بالتزام أن كيفية واحدة تكون غالبية ومغلوطة في حالة واحدة من جهتين : غالبية من جهة الصورة ومغلوطة من جهة المادة . فنأمل . م

يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك الآخر لأن الفعل إن كان متقدماً على الإفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبة، وإن حصل معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد. وكلها محال. فإذا فعل كل واحد منها بصورته، وبنفعل في كميته، ولا يمكن بالعكس لأن الإفعال في الصورة يقتضي الإفعال في الكيفية الصادرة عنها إذ المعلومات تابعة لعللها ولا ينعكس؛ بل إنماتكسر الصور وتنكسر الكيفيات، وهناك استحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارها، وتستسخن بالقياس إلى باردها، وكذلك في الرطوبة واليبوسة، ويتشابه الجميع في تلك الكيفية. فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج. فقوله «بل استحالت في كميّاتها» إشارة إلى حركة الأسطقسات في الكيفيات لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل؛ بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها، وقوله «المتضادة» أي المتخالفة.

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التضاد على الحقيقي^(١) الذي يكون بين

(١) قوله «قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي» خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لأن مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت. انشابهما وحصولهما عن كليات منكسرة. فلا بد أن يراد بالتضاد التغالف. وهذا حمل الكلام على غير مصطلح التنكلم ضرورة فإن المركبات بعضها حار، وبعضها بارد، وبعضها رطب، وبعضها يابس. وكما أن بين نفس السواد والبياض تضاداً وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ثم قال: حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصور النوعية واستعالة كيفية كل واحدة منها فيكون مبنياً على إثبات الاستعالة في الكيفيات الأوسع، لكن الشخ لم يبين الاستعالة إلا في الحرارة والبرودة بأن الماء الحار يصير بارداً أو بالمكس، وأما استعالة النار والأرض في اليبوسة، واستعالة الهواء والماء في الميعان مع انعطاف صورها النوعية فلا. والجواب: أن تحليل المركبات يدل على أنها متزوجة عن العناصر فإنه إذا قطر المركب في القمع والانيب حصل أرض وماء، وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه، وأما النار فلا بد منها إذ لابد من حرارة طابخة للمركب، وهي حرارة النار. فلما اشتعل المركبات على العناصر ولا شك أنها متشابهة الأجزاء في الكيفية، ولا يكون كذلك إلا بدم استحالته في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستعالات. م

شيتين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متنا ولا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقصات
ممتزجة قد انكسرت كقياساتها بحسب المزاج الأول فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا . وقوله «متفاعلة فيها» أى الإستحالة تكون في حال تفاعل
الصور في الكيفيات . وقوله «حتى» تكتسب كصفة متوسطة توسطاً ما ، أى إذا
كان الحار مثلاً عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى
الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث والثلثين . فلا تكون الكيفية متوسطة على
الأطلاق دائماً بل توسطاً ما . قوله «في حد ما متشابهة في أجزائها» أى في حد من
الحدود التي لا تنتهى بين الأطراف ، وذلك الحد يكون متشابهاً في أجزائها الأسطقصات ،
أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة
الجزء المائى . فهذا بيان ما في الكتاب .

وقال الفاضل الشارح : أمر المزاج مبنى على إثبات الإستحالة ، و الشيخ
لم يشتهها إلا في الحار والبارد .

أقول : وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ليست في ميعان الهواء و
جمود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة
فيهما .

وهي هنا بحث : هو أن يقال : إنكم حكمتكم فيما مر أن الصور إنما تفعل في سائر
المواد بالكيفيات الفعلية ، وهي هنا جعلتم الصور فاعلة و الكيفيات منفعة . فقد ناقضتم
كلاكم بوجهين : أحدهما أنكم جعلتم الصور هي هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات ،
والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة .

و الجواب : أننا نجعل الكيفيات أنفسها منفعة ؛ بل المنفعة هي المادة لكن
انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات ، وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها
بذاتها بتلك الكيفيات . و يبين ذلك أن الصورة النارية مثلاً هي المبدء لحصول
الحرارة في مادتها فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها . فحصلت
الحرارة في المادة شديدة ، و إن امتزج الماء بها أثرت هي أيضاً بتوسط حرارتها تلك

فى مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ، ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة ، وفعلت أيضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة فى المادتين متشابهة . والدليل على أن الصورة^(١) إنما تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وإن لم تكن هناك صورة مسخنة . فإذا ظهر أن الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية ، وأن المنفعله هى المادة المستحيلة فى الكيفية لا الكيفية .

❖ (وهم تنبيه) ❖

❖ (ولعلك تقول لاستحالة فى الكيف [أيضاً] وفى الصورة أيضاً ، ولم يسخن الماء فى جوهره ؛ بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته ، ولا ما يظن أنه برد برد بل فشت فيه أجزاء جمادية مثلاً) ❖

أقول : قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبنى على القول بالإستحالة فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضا مبنى على القول بالكون فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن التأثير كما مر بل تكون هناك .

وكان فى المنقذتين من ينكرهما معاً كانكسا غورس و أصحابه القائلين بالخليط . فإنهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة^(٢) ، ويزعمون أن الأركان

(١) قوله « والدليل على أن الصورة » والدليل على أن الصورة تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد ينقل كل منهما عن الآخر ، وانفعال البارد من الحار إنما هو فى الصورة الباقية ، وهى مبردة بالذات فلو لا أن تأثيرها فى البارد بتوسط الحرارة لم ينقل البارد منها . م

(٢) قوله « فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة » القائلون بالخليط قالوا : فى الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة العظم ، وأجزاء على طبيعة الخطة ، وأجزاء على طبيعة الشعر ، وهكذا . وهى مختلط جدا . فإذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لا نجد إلا المشابهات

الأربعة لا يوجد شىء منها صرفاً ؛ بل هى مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية ، وإنما يسمّى بالغالب الظاهر منها ، ويعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها . فيغلب و يظهر للحسّ بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لاعلى أنّه حدث ، بل على أنّه برز ، ويكمن فيها ما كان بارزاً . فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً .

وبإزاءهم قوم زعموا أنّ الظاهر ليس على سبيل بروز ؛ بل على سبيل نفوذ من غيره فيه . كالماء مثلاً فإنّه إنّما يتسخّن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له . والمذهبان متقاربان فإنّهما يشتركان فى أنّ الماء مثلاً لم يستحل حارّاً لكن الحارّ نار تخالطه ، ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء ، و الثانى يرى أنّها وردت عليه من خارجه ، وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشىء عن لاشىء ، وامتناع صيرورة شىء شيئاً آخر .

فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإنّ القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما . وقدّم الرأى الأخير لانه أشبه بالممكن فقرر أو لامذهبهما ، وهو ظاهر ، ثمّ اشتغل بالتنبيه على فساده . واستدلّ على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

قوله

*) فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخفض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه *)

أقول : هذا أوّل استدلالاته و هو الإستدلال بحدوث السخونة عند الحركة

بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة . وكذلك الكيفيات التى يحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التى لها تلك الكيفية كانت كامنة فى الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا تسخن لم يستحل فى كيفية بل لان اجزاء نارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار ، و آخرون زعموا أن اجزاء نارية نفذت فى الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار .

إنما دعاهم إلى ذلك الحكم إما انكار التغير فى الصورة فامتناع كون شىء عن لاشىء فان اللحم

العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن.

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسّة عنيفة كخشبتين يابستين. فإن المحكوكه منهما تحمى بل تحرق من غير نار، وهو مما تغلب عليه الأرضية.

و المتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالتسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالاحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول إليه. فإنه يتسخن لا محالة. وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل. فالحركة الشديدة المقتضية لرقّة القوام تقتضى السخونة أيضا.

و المتخضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكا شديدا فإنه يتسخن أيضا. قوله.

*) واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستحصال نفوذ مايسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه *)

أقول : وهذا استدلال ثان : وهو أن المائعين المتشابهين اذا سخنا في إنامين أحدهما مستحصف أى مستحكم الجرم كالححاس مثلا ، والثاني متخلخل أى متخلخل في الوضع بمعنى الإشتغال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف . فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب أن يتسخن الذى في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر . وليس الأمر كذلك .

مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشى . وإما انكار الاستحالة فى الكيف فامتناع صيرورة شىء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا .

والجواب عن الاول : بان الهوىلى مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها اخرى بحسب استعدادها ، وليس هذا وجود شىء عن لاشى . محض . وعن الثانى : بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة . وهذا ليس ببعيد . م

قوله

❖ (وهل الإمتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخنّ لمنع الفشو) وفي بعض النسخ ممتنع الفشو) إذا كان لا يخرج منه شيء يعتدّ به حتّى يخلف مكانه فاش يعتدّ به) ❖

صمام القارورة : شدادها . وفدامها : ما يوضع في فيها . وهذا استدلال ثالث وهو أن امتلاء الإناء المصموم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخنّ ما فيه تسخنّا بالغاً لامتناع دخول شيء يعتدّ به فيه إلا بعد خروج شيء عنه . إذ التداخل محال . وليس كذلك .

قوله .

❖ (و استبر حال القماقم الصياحة) ❖

أقول : وهذا استدلال رابع : وهو أن القمقة إذا ملئت ماء وشدّ رأسها شدّاً محكماً ، ووصعت على نار قويّة فإنّها تنشقّ بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدوابّ و البهائم ، وهى من حيل المتحارين . فحدوث السخونة و النار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدلّ على الإستحالة و الكون معاً .

قوله

❖ (وانظر ما بال الجمد يبرّد ما فوقه و البارد من أجزائه لا يصعد لثقله) ❖ وهذا استدلال خامس : وهو أن الجمد يبرّد ما وضع فوقه ، و الأجزاء الباردة لاتصعد بالطبع ، ولا قاسرها هناك . فإذن هو الإستحالة . وقول الفاضل الشارح : إنّ الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرّد بالطبع . مردود . لأنّه يقتضى أن يتبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده .

❖ (وهم وتنبه) ❖

❖ (أو لعلكم تقول : إنّ النارية كامنة يبرزها الحكّ والخضخضة من غير تولّد

سخونة ولا نارية) ❖

هذا هو المذهب الآخر : وهو القول بالكمون والبروز ، وإنما اقتصر على الحكّ والغضضة^(١) لأنّ كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب . وقال الفاضل الشارح : وذلك لأنّ لهم أن يقولوا : الهواء حارّ بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عمّا يخاطله من الأرض والماء حتّى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة .
قوله :

❖ (فهل يسعك أن تصدّق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه وتحسّ فاشية في جميع جرم الزجاج الدائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية إلّا الباقي فيه عند التجمّر لكان لا يسعك أن تصدّق بكمونه كموناً لا يبرزه رضّ ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان أكثر الكامن بروز وفارق ثمّ الكلام بعد هذا طويل) ❖

نبّه على فساد هذا المذهب بأنّ النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة أيّاًها ، وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الدائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ؛ بل لو لم تكن في الغضا إلّا النارية الباقية بعد التجمّر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرضّ والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدّق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية . والمراد من قوله ثمّ

(١) قوله « وإنما اقتصر على الحكّ والغضضة » وما ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان إبطال

المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما أغرب .

وقال الامام : لان الحاجة إلى القول بالكمون إنما كان فيهما لانهما يسخنان جسماً بارداً وهو الماء والأرض ، وأما الخلخلة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين إلى الكون فيه لان الهواء حارّ يصفو بالخلخلة عمّا يخاطله من الأرضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة أقوى .

ولا يخفى في أن هذا التوجيه أولى . ٢

الكلام بعد هذا طويل ، أن لا يبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، و ذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

و اعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأدوية الحارة كالفرغون إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنها غير ظاهرة للمحس عند السحق والرض . فلم لا يجوز أن يكون هينامثله ، فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية لكنها تسخن بدن المحس عن انفعالها عنه بالخاصية . كان قولاً بأنها تسخن بالخاصية لا بالكيفية . و هذا خلاف ما قالته الأطباء .

و الجواب أن الأجزاء النارية التي في الفرغون إنما لا تظهر المحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم مامر .

(نكتة)

(اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراها إنما يكون ذلك لها إذا عقلت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها ، ولذلك أوصى الشعلة وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر)

أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ^(١) ، والبسيط شفافة لالون لها . فالمراد باستضاءة النار شعلتها ، وقيدتها « الساترة لما وراها » ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية . ثم ذكر علّة كونها مستضيئة و هو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء

(١) قوله « يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة » حاصله أن النار الصرفة شفافة غير مرئية ، وإنما تكون مرئية ملونة لتعلقها بأجزاء أرضية تستضيء بضوئها . فهينادعويان : أما الأولى فلأن النار حيث تكون قوية متسكنة من إحالة الأجزاء الأرضية إلى نفسها كما تكون في أصول الشعلة تكون شفافة لا ظل لها ، وأما الثانية فلأن النار إذا كانت ضعيفة لا تتسكن من إحالة الأجزاء الأرضية كما في رأس الشملة يقع لها ظل وإنا يكون للأجسام الأرضية . م

عنها . ثم استدل على ذلك أيضا بأن النار القويّة المتمكّنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضيّة كما في أوصو الشعلة . وحيث تكون النار قويّة من سائر أجزائها إنّما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظلّ غير ساترة لما وراها . ثم قال ويقع لما فوقها ظلّ ، أى لرأس الشعلة .
قوله .

✽ (وربما كان انفراجه وتجمّعه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتّى لا يكون لقائل أن يقول : إنّ الشفيف لا ينتشر ، وخلافه لاستحداد الصنوبريّة مستحصفة النار) ✽

هذا جواب عن سؤال ذكره بعده . وهو أن يقال : لعلّ الشفيف وعدم الظلّ في أصول الشعلة كانا لا ينتشر أجزاء الناريّة وتفرّقها هناك ، وعدم الشفيف والظلّ فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لأنّ شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطاً صنوبريّاً . فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه . وأجاب بأنّه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس . فكان انفراج رأس الشعلة وتجمّعه أى عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها ، ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظلّ في الأصل دون الرأس .
قوله

✽ (فيبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء) ✽

فهذا هو النتيجة لما مضى .

قوله

✽ (وإذا استحال إليها النار المركّبة التّي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت . فظنّ أنها طفّئت) ✽

أقول المتحلّل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة ^(١) أعنى الدخان المرتفع من

(١) قوله « المتخلخل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة » لابد من تقديم مقدمتين :

أحداهما : أن الحرارة إذا غلبت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخاراً ، وإذا غلبت في الجسم اليابس كالنار في العطب فما ارتفع منه يسمى دخاناً . فالبخار أجزاء لطيفة

الأرض إنما يعلو البخار لأنّ اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية وأشدّ إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و الأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأنير اشتعل طرفه العالى أولاً ، ثمّ ذهب الاشتعال فيه إلى آخره . فرأى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمّى بالشهاب . فإذا استحال الاجزاء الأرضية ناراً صرفة صارت غير مرميّة لعدم الاستضاءة . فظنّ أنّها طففت فليس ذلك بطفو .

قوله

*) (و لعلّ ذلك من أسباب طفوها أحياناً عندنا) *

أقول وهو إذا ألتينا شريحة في تنور مثلاً مشتعل مسعّر صارت النار فيه شفافة لقوتها . فإنّ الشريحة تشتعل ثمّ تنطفئ .

قوله

*) (و الأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواءً وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً الذي كلما قويت النار قلّ لابتها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام ناراً فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة) *

مائية تلطف بالحرارة فتساعدت مختلطة بأجزاء أرضية هوائية ، والدخان أجزاء أرضية تلطف بالحرارة مختلطة بها .

الثانية ، أن البخارات لناظماً لا تصمد إلى غاية كره الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه ، لكن منه ما يلي كره النار فيكون حاراً بحرارة النار ، ومنه ما لا نار فيه . وما فيه البخار منه ما يجاور الأرض ويسرى إليه سخونة الأرض ، وفيه أيضاً أجزاء هوائية أرضية يستضوء بأضواء الكواكب ويتسخن ، ومنه ما لا يسرى إليه سخونة الأرض ولا يكون فيه إلا محض البخار الذي هو أجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلها مكان للهواء أربع طبقات : طبقة الهواء الحار بالنار ، وطبقة الهواء العرف ، وطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج إلى غير ذلك ، والطبقة المجاورة للأرض . ثمّ الدخان إذا ارتفع من الأرض يعلو البخار لأن حفظه للحرارة المصعدة أكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعله من النار وانعكست إلى آخره في سته أنبأ وقع فيرى كأن كوكباً انقض . وهو المسمى بالشهاب ، وإذا اشتعل ما فيه من الاجزاء الأرضية ناراً صارت شفافة وغابت عن الحس فظنّ أنّها انطلقت . فانطلق النار يقع على وجهين : أحدهما هذا وهو حالة النار الاجزاء الأرضية

أقول : و ذلك لأنّ النار عندنا تكون في أكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها فتستحيل هواء ، و تنفصل الأرضية عنها دخاناً . ثمّ يبين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها و ضعفها .

قوله

❖ (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، و مناسبة بحسب الجنس) ❖
أقول : الكلام كان في المركبات و بسببها في المزاج ، و انجرّ إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك ، و هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلّقه بالمزاج و التركيب ، و يناسبه من حيث تعلّقه بالعناصر التي هي أصل التركيب و المزاج . فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع ^(١) و كان الأصوب أن يقول : وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة و مناسبة بحسب المادة . و الغرض من إيراد هذا النكتة هو التنبية على أنّ كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرتبة هو لبساطتها .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (انظر إلى حكمة الصانع بده فخلق أصولاً ، ثمّ خلق منها أمزجه شتّى ، و أعدّ كلّ مزاج لنوع ، و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخر الأنواع عن الكمال ، و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة) ❖

التي تعلقت هي بها ناراً فيزول الضوء و يصير شفافاً . و الثاني استعالة النار هواء ، و انفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثرى في انطفاء النار عندنا . و أما قوله « الذي كلما قويت النار قل » فتنبية أيضاً على أن النار في نفسها شفافه لان الدخان أجزاء أرضية ، و كلما كان الدخان أقل كان الضوء و الحرارة اللهيبة أقل فالضوء انما يحصل بسبب مضالطة الاجزاء الارضية ناراً . و اعلم أنه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يجعل الاجزاء الارضية ناراً ، و هذا مخالف لما قد تقدم من أن الاطراف لا يكون من الاطراف . م

(١) قوله « فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع » انما يكون كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المركب و ليس كذلك . فلهذا قال : و الاصول انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة . لا شراكها بين الاجسام البسيطة و المركبة العنصرية . على أن الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام . م

أقول : الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي^(١) فإنه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البرى تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال ، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة . فالأصول هي الأسطقسات الأربعة ، وأخرج الأمزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر . وإنما قال «أقربها من الاعتدال الممكن» لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود . وفي قوله «لستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مثالها إلى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة ، وأنفساً تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ « وأعد كل مزاج لنوع » بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره . واستشهد بقوله في النظم الخامس « إن وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته » ،

و أقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فإن فاعل السواد هو الذي فعله لونا ، و أمّا قولهم : تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل . فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل للشيء : بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء . وليست بفعل فاعل مباين لهما . فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .

و اعترض أيضاً على قوله « وأقربها من الاعتدال ^(١) الممكن مزاج الإنسان »

(١) قوله « واعترض أيضاً على قوله وأقربها من الاعتدال » قال الامام : كلام الشيخ مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه أكمل ، وقد ثبت في علم الطب أن أعدل الاعضاء جلد الاصابع ، وأخرجها من الاعتدال القلب فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب .

اجاب : بان الشيخ قال : تعلق النفس الانسانية بأعدل الأمزجة ، وكون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضي أن يكون أعدل الأمزجة ، بل أعدل الأمزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء

بأن المباحث الطيبة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب . فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة بالقلب ، وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق . فإن الأعضاء من حيث هى أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها ، وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق بها النفس أولاً ، والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التى تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهى أول شئ تتعلق النفوس به ، ثم تلك النفوس لاحتياج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصى والنوعى أولاً إلى عضو يحصر (بعضه) تلك الأرواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ، ثم إلى عضو يغذىها وهو الكبد ، وإلى عضو يعدّها لأن تصير مبدءاً للحس والحركة وهو الدماغ ، ثم إلى سائر الأعضاء

الخفيفة والثقيلة فيها من التساوى ، وهى أول ما يتعلق النفس بها ، ثم يتعلق بالقلب الذى يحصرها ، ثم بسائر الأعضاء على حسب الحاجة .

وهذا غير مستقيم . لأن الشيخ صرح فى مواضع من كتابه القانون أن الروح والقلب أحمر ما فى البدن : حاران جداً ما يلبان إلى الإفراط ، والغفيفان غلبان على الأرواح . فالقول بقرب الثقل والغفيف فيها إلى التساوى مما ينافيه قطعاً .

بل الحق فى الجواب : أن كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى ، لافى الاعتدال العضوى فان تعلق النفس إنما هو بجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير ، وذلك لا يتم إلا بأعضاء آتية . فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الأعضاء بل هو مزاج جميع البدن أعنى أمزجة الأعضاء ، وذلك المزاج أقرب إلى الاعتدال من أمزجة الأواع الأخرى . وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب فذلك بعث آخر إنما ذهبوا إليه لأن تعلق النفس بالبدن للاستكمال ، والاستكمال به إنما يكون بالأعمال والحركات الصادرة من الأرواح التى منشأها القلب .

فان قلت : لما كان تفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى أن انكسار الكيفيات كلما كان أتم كان النسبة إلى المبدء أكمل والصورة الفايزة عليه أفضل على ما صرح الشارح به فيما مر . وجب أن يكون الصورة الفايزة على الجلد أكمل الصور لأنه أعدل الأعضاء وليس كذلك .

فقول : ليس فى الاعتدال إلا استحقاق صورة ، ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لابد مع ذلك من أن يكون الممتزج محللاً لتصرف الصورة وتأثيراتها . والعضو ليس كذلك . م

عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهى إلى جلد الأنملة وغيره . فیتَمَّ بجميع ذلك التشخيص على التفصيل المذكور فى كتب الطب . فهذا وأمثاله ليس ممّا يخفى على الناظر فى كتبهم و لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

§ (النمط الثالث : فى النفس الأرضية والسماوية) ^(١) §

(١) قوله « النمط الثالث فى النفس الأرضية » للنفس الأرضية معنى ، وللنفس السماوية معنى آخر . واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظى وان اشتركا فى معنى واحد وهو كمال أول لجسم طبيعى لكنه ليس معنى النفس و الا لزم أن يكون صور البسيط والمعدنيات نفوسا . وليس كذلك . فلماذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الأرضية والنفس السماوية ، أما النفس الأرضية هى كل نفس فى الارض من النبات والحيوان وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة .

أما الكمال فهو ما يتم به النوع فى ذاته أو صفاته . أما فى ذاته فكصورة السرير فانه كمال للخشب السريرى لا يتم السرير الا بها . وأما فى صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها ، والكمال الاول ما يتم به النوع فى ذاته ، أو يقال ما يصير به النوع نوعا بالفضل وهو النوع على ما مر ، والكمال الثانى يتبع النوع من عوارضه ، فالكمال الاول يتوقف الذات عليه ، والكمال الثانى يتوقف على الذات . وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة .

وأما الجسم فالمراد به الجنس أى الطبيعة الجسمية المجردة عن الفصل وهى المادة . وليتذكر أن الذاتى قد يؤخذ بشرط لاشئ . أعنى وحده وهو المادة ، وبهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع ، وقد يؤخذ لا بشرط شئ . وهو أن يكون مبهماً محتملاً لان يقال على أشياء مختلفة فهو الجنس ، وأن كان متعينا متحصلاً بنفسه فهو النوع . اذا تذكرت هذا .

فنقول : لاشك أن النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه أمر صار به نباتاً أو حيواناً فذلك الامر اه اعتباران : أحدهما أنه صورة وجزء للجسم النباتى أو الحيوانى ، وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة . و ثانيهما اعتباراً أنه كمال فان الجسم من حيث أنه جسم طبيعة ناقصة ، وانما كماله وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار أنه صورة لان الصورة بوجه أن يكون حالة والنفس لا يجب علولها كما فى النفس الإنسانية ، وانما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممة ومحصلة ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لمادة ، ثم ان عرفنا أن النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها ومهيئتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حددها كما يؤخذ البناء فى حد البائى و ان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان . فلذلك صار النظر فى النفس من العالم الطبيعى . و ان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا أن نورد لذلك بحثاً آخر .

وأما الطبيعى فهو ما يقابل الصناعى .

إنما فصل النفس إلى الأرضية والسمائية . لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي : أمّا الكمال الأول فقدمرّ بيانه ، وأمّا الجسم هيئنا فبمعنى الجنس لا المادة ، وأمّا الطبيعيّ فما يقابل الصناعيّ .

والمعنى الذى يضاف إلى ذلك فيتحصل النفس الأرضية متناولةً للنفس

وأما الأولى . فيجوز رفعه على أنه صفة كمال أى كمال أول إلى ذواته ، ويجوز جره على أنه وصف لجسم . أى جسم مشتمل على الآلة ، والثاني أظهر . وأبأما كان فليس المراد بالآلة اشتغال الجسم على أجزاء مختلفة فقط . بل وعلى قوى مختلفة مثل الغازية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها . فإن آلات النفس بالذات القوى ، وبتوسطها . الاعضاء .

وأما ذى حيو بال قوة . فليس معناه أن الجسم يكون حياً فإن النبات ليس يعى ؛ بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن أن يصدر بتوسطها أفعال الحياة من التغذية ، والتنمية ، وتوليد البتل ، والإدراك ، والحركة ، وانما قال «بغير توسطها» لأن النطق وهو إدراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات ، وهذا مفهوم الحد .
وأما احتراماته ؛

فالكمال يشمل سائر الكالات بمنزلة الجنس .

وقوله «لجسم طبيعي» احتراز عن صور الاجسام الصناعية .

وقوله «ألى» احتراز عن صور البسائط والمدنيات لأنها وان كانت كالات أولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية

و أما قوله «ذى حياة بالقوة» فليبيان الاحتراز به مقدمة وهى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا ، ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية ، والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها . وإذا تمهد هذا فنقول : النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الأولى على المذهب الاول ، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه ، وأما على المذهب الثانى فلا يخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كالات أولية لاجسام لكن ليس يصدر عنها أفعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفعال الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان . فليس الحيوان دائما فى التنمية ، ولا فى التغذية ، ولا فى التوليد ، ولا فى الإدراك والحركة .

لا يقال : ان اريد بأفعال الحياة الافعال التى لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها ، وان اريد أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة . فان كان المراد جميع أفعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية ، و

النباتية والحيوانية والإنسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلى : ذي حياة بالقوة . ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك ، والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذي يضاف إلى ذلك فتتوصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي : ذي إدراك وحركة تتبعان تعقلا كليًا حاصلًا بالفعل .
 ❖ (تنبيه) ❖

إن كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المدنيات والبسائط لأنها يصدر عنها بعض ما يصدر من الأحياء .

لأننا نقول : المراد بعض الأفعال فكأنه أشار إليه بقوله « ما يصدر من أفاعيل الحياة » وصور البسائط والمدنيات خارجة بقيد الإلة .

و أما النفس السماوية فهي كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلا كلياسينين أن للنفس الفلكية تعقلا كليًا يستتبع ادراكًا جزئيًا وأداة جزئية في جرم الفلك ، وهذا القيد يخرج النفس الأرضية لأن المراد جسم طبيعي ذي إدراك وحركة دائماً لأنه في مقابله في الجملة وليس كذلك النفس الأرضية ، وإنما حذف عن التعريف الأولى ليستقيم على المذهبين .

قال الإمام في الملخص : ذهب المحققون أنه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لأنه إن فسرناها بما يصدر منه فعل ما كان العقل والطبيعة نفساً ، وإن فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية . وإن فسرناها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات . يخرج عنه النفس الفلكية . فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة إلا بحسب الاشتراك اللفظي .

وأقول : أنا شاهد أجساماً يتنلذ ويبدو ويولد المثل ، وأجساماً يدرك ويتحرك بالآداة دائماً أو ليس بدام وليس ذلك لجسميتها فتقاً أن يكون لها مباد غير جسيتها ، ولا شك أن تلك المبادىء مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة ، فإن جعلنا اسم النفس لتلك المبادىء المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامعالة ،

وأما أنه لا يمكن تعريف النفس بعث بعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه ، وقد صرح الشيخ في الشفاء بأن كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فأنما نسبته نفساً فهذا المعنى مشتركة بين النفوس الثلاثة لأن مبدء أفاعيل كذلك إما أن يكون مبدء أفاعيل لأعلى وتيرة واحدة وهو النفس الأرضية ، أو يكون مبدء أفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة وهو النفس السماوية . م

﴿ارجع إلى نفسك^(١) وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ما عدى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها ؛ بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنبتها ﴾

أقول: يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك

(١) قوله «ارجع إلى نفسك» أراد بيان وجود النفس الإنسانية ، وهي التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا . فكما أن لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وأعماله كذلك لبدن الإنسان شيء وراء البدن و الاعضاء يعبر عنه بقوله أنا ، و ذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه ، و المدرك شيء غير البدن ، وكذلك المدرك غير البدن و أجزائه . فوجب القطع بكون النفس غير البدن و أجزائه .

أما المقدمة الاولى فبني عليها في أول التنبهات باربعم حالات :

الاول: أن يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج أولا فإذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في أنه مدرك لها مثبت أياها .

الحالة الثانية : ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حالة النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صبح باسمه تنبه .

الحالة الثالثة: أن يغفل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران السكران لا يثبت عن ذاته . فان قلت : النائم في نومه و السكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و الا لتذكر ذلك عند اليقظة و الافاقة .

اجاب : بقوله « وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره » أي كل من النائم و السكران يعقلان ذاتها إلا أنه ما يبقى على ذكره . ففي هذه الحالات الثلاث يدرك ذاته المخصوصة و ان جاز أن يكون له شعور بغيره .

الحالة الرابعة : أن لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في أول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر أجزاءها و لا يتلامس أعضاها بل يكون الاعضاء منفردة و معلقة في هواء طلق . فاعتبر كونه في أول خلقه مثلا يكون له سابقة ادراك فيذكره ، و كونه صحيح المزاج و العقل مثلا يؤذيه مرض فيشغل عن نفسه ، و كونه بحيث لا يبصر أجزاءها و لا يتلامس أعضائها مثلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء ، و في هواء طلق مثلا يحس من خارج بشيء من الاشياء و لا شك ان في

وغير كامله الذى يختل إدراكه إمّا بالحواس الظاهرة كالذئب و إمّا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة . لا يغفل عن وجود ذاته ، ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلا ، واشترط كونه صحيح العقل . ليتنبه لذاته ، و كونه صحيح الهيئة . لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، و كونه بحيث لا يبصر أجزائه . لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه هي ، ولا يتلامس أعضاؤه . لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفردة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء و سيكون اللام أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حرّ أو برد . يقال : يوم طلق وليلة طلقة : إذا لم يكن فيه حرّ ولا قرّ ولا شيء يؤذى . وإنما اشترط كون الهواء طلقا . لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً . فإنّ الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة و الباطنة ، و ككونه جسمًا ذا أبعاد ، و كحواسه وقواه ، وكالاشياء الخارجة عنه جميعاً إلّا عن ثبوت ذاته فقط . فإذا ن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر أنّ مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحدّ أو رسم ، أو يشبّه بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : إنّ الشيخ لم يبين أنّ هذه القضية أو لية أو برهانية ،

هذه الحالة يشبّه ذاته . فاذن أول الإدراكات لكل أحد هو ادراك نفسه غير ذليل عن انبتها . وهو مشتمل على ادراكين بديهيّين : تصور نفسه ، و التصديق بأنه موجود و كما كان ذلك لا يمكن أن يكتسب بحدّ أو رسم لم يكن أن يشبّه هذا بحجة أو برهان .

قال الامام : حاصل كلامه فى هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته فى شيء من الاحوال اصلا ، ثم انه لم يبين ان هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان ، و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها ، وأيضا لم يبين أنه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولا ، فيجب علينا أن نتكلم فى هذه المباحث .

ف نقول : يشبه أن لا تكون تلك القضية أولية لانا اذا عرضنا على عقلا هذه القضية و هى أنا ندرك انفسنا حال النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء ، وعرضنا على العقل أيضا أن الكل اعظم من الجزء . لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثانية ؛ بل الانصاف أنا نشك فى القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة .

أما أنه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه موانع أو ملذفات لم يحصل له شعور به فهو ميت و ليس

ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمعّله في إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه .
خبط كلها لافائدة في الاشتغال بها .

❖(تنبيه)❖

❖(بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ، وما المدرك من ذاتك . أنرى المدرك
منك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . فإن كان عقلك
وقوة مشاعرك بها تدرك . أفبوسط تدرك أم بغير وسط . ما أظنك تفنقر في ذلك حينئذ
إلى وسط . فإنه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى
وسط . فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر)❖

أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا
بتوسط شيء آخر ، وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال
الإدراك ماهو ، وكذلك المدرك . وبده بالمدرك وقسمة إلى المشاعر الظاهرة وإلى
الباطنة : كالعقل وغيره ، وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط ، وإلى ما يدرك
بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره ، وييسر أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة
أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر لأن المدرك في ذات الفرض كان غافلا عما يغيره فبقى
أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور
مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

بسى ، وإن حصل به شعور فاما أن يدرك أنه يؤله أو يلهه أولا يدرك إلا أنه مؤلم أو ملذ
مطلقا ، والثاني باطل مطلقا ولا لم ينقبض عنه ولم ينسبط له . فتعين الاول لكن علمه بأن يؤذيه
علم بإضافة المؤذى إليه ، والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد الضافين .
و أما أنه يمتنع أن يغفل عن ذاته فلان العلم عبادة عن حصول مهية المدرك في المدرك .
فعلمه بذاته :

إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستعالة الجمع بين
الثلثين ، ولأنه ليس أحدهما بالعالية والاخر بالمعلية اولى من العكس اتساويهما في السهية فيلزم
أن يكون كل واحد منهما حالا ومعلا . وهو محال .
وإما أن يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء عند نفسه

✽ (تنبيه) ✽

✽ أنحصّل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من اها بك . لا . فإنك إن انسلخت عنه و تبدّل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه بلمسك أيضا ، و ليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك . لا . فإن حالها ماسلف . ومع ذلك فقد كنّا في الوجه الأول من الغرض أغفلنا الحواس عن أفعالها . فبيّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ . وكيف وقديخفى عليك وجودهما . إنّ بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة . وذلك ظاهر لك ممّا امتحنه من نفسك ، وممّا نبّهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء [و] التي قد لا تدركها و أنت مدرك لذاتك و التي لا تجدّها ضرورية في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسّاً بوجه من الوجوه ، ولا ممّا يشبه الحس ممّا سنذكره ✽

أقول : يريد أن يبيّن أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فيبحث عن المدرك و قسمه إلى أن يكون إمّا محسوساً أو غير محسوس . وإن كان محسوساً فهو إمّا جزء من البدن أو كله . وإن كان جزءاً فهو إمّا شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها . وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين : أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ، وكان مدركاً لذاته . والثاني أن ظواهر البدن

يستحيل أن يتبدل بالظلة .

وهاتان الحجتان غير برهاتين ، والاولى اضعف .

و هذا كله غلط .

اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمنع أن يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات ، او لعدم العلم ببعضها ، او لحصول تموراتها لاعلى وجه مناط التصديق : او لعدم الانسان الى ذلك . وتمنون الفصل بالتنبيه يدل على أن تلك القضية غير محتاجة الى برهان .

واما انه يجب بيان امتناع أن لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب الغائبة بين النفس و البدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه أن يدرك لذاته في الجملة . هذا هو الكلام في المقدمة الاولى .

واما المقدمة الثانية فبينها في التنبيه الثاني بان قسم الدرك الى الشاغر الظاهرة ؛ واليه

لاندرك إلا بالحواسّ وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواسّ وعمّا تدركه الحواسّ مع أنّه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنّها لاندرك إلا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنّه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه ، وبأن إدراك المركّب لا ينفكّ عن إدراك أجزائه التي يكون كلّ واحد منها غير المركّب ، وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عمّا يغيره .

فظهر أنّ المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفراى التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك [لكونها غير ضرورية الإدراك] في كونه مدركاً لذاته . وظهر من ذلك أنّ المدرك ليس بمحموس ولا ما يشبه المحسوس ممّا سنذكر يعنى المتخيّل والموهوم .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولعلّك تقول : إنّما ثبت ذاتي بوسط من فعلى . فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور ، أو حركة ، أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك ، وأمّا بحسب الأمر الأعمّ فإنّ فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً . لا خاصاً هو ذاتك بعينها ، وإن أثبتته فعلاً لك فلم يثبت

أشار بقوله « واحد مشاعرك مشاهدة » وإلى المشاعر الباطنة وهو المراد منه . بقوله « أم عقلك وقوة غير مشاعرك » ثم قسم المشاعر الباطنة إلى نفسه وهو العقل ، وإلى قوة أخرى يناسب للمشاعر الظاهرة ؛ وأشار إليه بقوله « وقوة غير مشاعرك » والواو بمعنى أو ، وقسمه أخرى إلى ادراك بوسط أو غير وسط . فنقول الشارح « وقسم الباطنة إلى ما يدرك بواسطة وإلى ما يدرك بنفسه » ليس المراد بهما قسيما بل تقسيما ، وبين أن الإدراك ليس بقوة أخرى ولا بوسط شيء . لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغيره . فبقى أن يكون الإدراك إما بالمشاعر الظاهرة أو بنفسه بلا وسط ، لكن لا جاز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لماسيجي . في التنبية الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الإدراك بالمشعر الظاهر . فلانه في الفرض المذكور غافل عن

به ذاتك ؛ بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك . فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لابه . فذاتك مثبتة لابه)

أقول : إثبات الأشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كما في برهان لمي ، وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل . وهم إلا نسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلمه . فإن وجوده له أظهر من وجود علله . فإن ذهب ففساء أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين : وجه خاص بهذا الموضع وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله مع إدراك ذاته ، ووجه عام وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته . وإن أخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه . وبالجملية الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدي إلى معرفة ذات الفاعل ماهو . فإن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها محال .

و الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه . فقال : الإنسان عالم بشوته

جميع حواسه . فتعين أن يكون ادراكه بنفسه من غير وسط . فالمراد بقوله « وبالباطنة » هي العقل لأنه تبين أن الإدراك ليس بقوة أخرى ، وقوله « بلا وسط » يتعلق بالباطنة لا بالظاهر الظاهرة لانه لم يقسم إلى الوسط وغيره الإدراك الباطن فإن ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر ، وقوله « على وجه لا يتصور مفارقة بين المدرك والمدرک » يتعلق بقوله « الباطنة بلا وسط ، أي الإنسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مفارقة بين المدرك والمدرک .

وأعلم : أن الدليل لا يتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط ؛ لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخرتها وبالمرض .

وأما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث . ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أمكنه في تلك الحالة أن تغيل عضواً لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في نفسه ، ومعلوم أن المثبت غير مالم يثبت ، والمعلوم غير مالم ليس بمعلوم .

وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه . و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه . وهذا هو الذي قرّره الشيخ بعينه . ثم عارضه بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصوّر النفس التي يقولون بها فكلّ ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام .

و أقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها إن أراد به ذات الإنسان المدركة بالحركة . فلا مغايرة ، وإن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها . وينبغي أن يعلم أنّ هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا لكنّه يتجاهل في كثير من المواضع تقريباً إلى الجهل .

❖ (إشارة) ❖

❖ (هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) ❖

يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسميّة والمزاج ، تصدر عنها الأفعال المنسوبة إليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الأنواع ^(١) وقواها .

فنقول قبل الحوض فيه : إنّ صور المركبات تقوم موادّها وتجعلها شيئاً ما غير الموادّ . فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوّعة ، ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع .

فان قلت : لما ثبت أن الإنسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئاً من البدن ثبت أن النفس ليس شيئاً من البدن . فالحاجة الى المقدمة الثالثة .

فنقول : اراد زيادة الكشف ، ولا شك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة .

او نقول : الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخرتين وكان دليلاً .

او نقول ، اما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية ، فان بيان كون الادراك ليس بالشاعر الظاهرة بها . ثم لما اثبت في ذلك اليقين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء . وعسى أن يذهب الوهم الى إثباته بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه . هذا هو الضبط . م

(١) قوله : « وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الأنواع » فان الوجه الذي ثبت به صور الأنواع هو الاستدلال بالأفعال فانهم قالوا : نحن نشاهد في أنواع البسائط والمركبات خواص مختلفة و كيفيات متغايرة فلا بد لهما من مبدء ، وليس هو نفس الجسميّة ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة

فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادّها المجتمعة من الاستقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الإنفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة . والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنيّة .

و منها الأفعال النباتيّة التي منها جمع أجزاء آخر من الاستقسات وإضافتها إلى موادّها وصرفها في وجوه التغذية و الإنباء و التوليد . و الصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتيّة .

ومنها الأفعال الحيوانيّة التي هي الحسّ والحركة ، و الصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتيّة ، والحفظ المذكور نفس حيوانيّة . وأمّا النفس الانسانيّة فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلّها مع النطق وما يتبعه .

فالشّيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الانسانيّة من حيث هي أوصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فإنّها من حيث هي تلك لا يمكن أن تثبت بأفعالها على ماضى . و بدءاً بأفعال المدخورة وهو الحركة الإراديّة والحسّ فاستدلّ بالحركات الإراديّة المختلفة أولاً ، وذلك لأنّها تقتضى مبدءاً ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسميّة الإنسان . لأنّها موجودة بغير الإنسان كالعناصر والجمادات ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج لأنّ المزاج يقتضى حركة المركّب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إمّا مطلقاً أو بحسب الاجتماع ، أو

النوعية . فبهنا أراد الشّيخ أن يثبت وجود النفس لا من جهة أنّها مدركة بنفسها فإنّها من هذه الجهة لا تثبت بالأفعال ؛ بل من جهة أنّها مبدء الأفعال ولما كان أظهر الأفعال لها الحركة والإدراك استدلّ بهما ، و إليه أشار بقوله . فالشّيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض الأفعال على وجود النفس الانسانيّة من حيث هي نفس أو صورة ما لا من حيث هي مبدء الأفعال حتى يقال إنّ لها حركة فلا يدلّها من مبدء . وليس الجسميّة ولا المزاج بل شيء آخر وهو النفس والصورة .

واعلم أنّ الصورة النوعيّة هي جوهر يقوم طبيعته نوع الجسم ، وقيد نوع الجسم احترازاً عن الصورة الجسميّة لأنها وإن قومت الجسم إلا أنّها يقوم جنس الجسم ، ويخرج عن التعريف النفس الانسانيّة لأنها وإن حصلت طبيعته نوع الجسم إلا أنّها لا يقومه هكذا قيل .

وفيه نظر : لأن مفهوم الجنس مقوم النوع فلا يخرج عنه الصورة الجسميّة ، و لو عرف بانه جوهر يحصل طبيعته نوع الجسم خرجت عنه ودخلت فيه النفس الانسانيّة . فهذا العدكما ينبغي . م

سكونه في مكان اتفق حدوده فيه على ما تقرّر . وبالجملّة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كميّة متشابهة غير مختلفة بل هو ممّا يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنّه يريد الفوق و مزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلى ؛ بل وفي نفس حركته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

و الفاضل الشارح فسّر حال الحركة في قوله « يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته » بالسرعة والبطؤ . فقال : وذلك في وقت الإعياء فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجبهة الحركة الإرادية هي الفوق وعند الإعياء لا تكون تلك الحركة سريعة .

أقول : والظاهر أنّه يريد بحال الحركة وقت الممانعة ^(١) الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة والمزاج أخرى . فإنّ ذلك لا يكون إلّا في حال الحركة كما ذكرناه .

وفسّر أيضا قوله « بل في نفس حركته » بالرعشة . قال : لأنّ النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل فتتركّب الحركة منهما .

أقول : الرعشة لا تتركّب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كلّ حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس . فإنّه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة وعارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا ، وأيضا عند تحريك النفس إلى فوق والمزاج إلى أسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها . فإنّ الممانعة في نفس الحركة تكون إمّا بأن تريدها النفس

(١) قوله « الاظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة » انما كان هذا اظهر . لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطؤ . كان حال الحركة مانعها الممانعة فيكون صلة لفعل يمانع . وقوله « من جهة الحركة » أيضا صلة له لانه أيضا جعل الممانع ، فيجتمع الصنفان على الفعل بمعنى واحد ، وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمره ، واما اذا فسرنا حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان ، وفي جهة الممانعة صلة . ولا امتناع في ذلك . م

ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي، أو يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى.

قوله

❖ (وكذلك يدرك بغير جسميته [جسميته خ] و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبهة، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به^(١)) ❖

أقول: وهذا استدلال بالإدراك فإنه أيضا يقتضى مبدءاً، ولا يجوز أن يكون مبدءها الجسمية المشتركة، ولا المزاج. فإنه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن إدراكه؛ إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك على ماسيظهر، ويستحيل عما يخالفها. فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة.

قوله.

❖ (ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها على الإلتئام والإمتزاج قوة غير ما يتبع الثامها من المزاج. وكيف وعلّة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده. وهذا الإلتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أوعدم يتداعى إلى الانفكاك) ❖

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس. وهوان المزاج كما مر إنما يحدث بين استقسات متضادة متزعة إلى الانفكاك لا اختلاف ميولها إلى أمكتتها فهو محتاج أو لا إلى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الاستقسات بالقسر مجمعة ليبقى المزاج موجوداً وإلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده، والثاني سبب بقائه. وهما متقدمان

(١) قوله «فكيف يلمس به» إنما خصص اللبس بالذكر لأن المزاج كيفية ملهوسة، فاوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم يحصل الإدراك، وان كان كيفية مضادة يتقدم فكيف يحصل اللبس به فليس الكلام هيئنا الا ان مبدء الإدراك لو كان هو المزاج لم يحصل الإدراك باللبس به كما صرح به الامام في شرحه ٢

على الإلتئام^(١) المتقدم على المزاج ، وهذا هو المراد من قوله « وعلة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده ، أى وكيف وعلة الإلتئام وحافظه يكونان قبل الإلتئام المستمر » الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذى هو بعد الإلتئام ، وهذا الإلتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمراض الملهمة كهكة مثلاً ، أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة ، وهذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهدة^(٢) فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو شيء ، الذى صار المركب به إنساناً .

قوله

« (فأصل القوى المحركة والمدركة . والحافظة للمزاج [شيء] آخر لك أن تسميه بالنفس ، وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك) » هذه نتيجة لما تقدّم وإنما صرح بتسميته بالنفس لأن الاصطلاح وقع على أن ميده هذه الأفعال هو النفس ، ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرأ صرح بأنه جوهر فقال « وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك » وإنما كان تصرفه في أجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن لأنه يتعلق أولاً بعلقه بالروح ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسة التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن .

(١) قوله « وهما متقدمان على الإلتئام » أى الجامع والحافظ متقدمان على الإلتئام المستمر المتقدم على المزاج المستمر ، والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لأن المزاج يتوقف على الإلتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ . م

(٢) قوله « وهذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهدة » أى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فإن كون البدن من الأسطوانات إنما علم بتقطيره بالقرع والانبثق وتحليله إلى بسيط ، وكون الجامع إذا عراه ضعف أو عدم تداعى البدن إلى الانفكاك أمر تجربى علم بتكرار المشاهدة كما سيذكر في الفصل الذى يليه ، ومن الظاهر أن هذه القضية التجريبية لا تدخل لها فى الاستدلال ، ضرورة أن العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع ، وإنما هى كالتثنية للدليل ذكر لزيد الإيضاح . م

و انما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للإستدلال المذكور الحركة و الإدراك لغرض يذكره في الفصل التالى لهذا الفصل ، ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بيّنه إلى أن يبين ، و إنما دقع إلى الإستدلال بالمزاج لا بالقصد ؛ ^(١) بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هى المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس . فذكر أن المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس .

و قد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور : وهو أن يقال : إنكم قائم إن المركبات إنما تستعدّ لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ، و يجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور ، و الآن تقولون إن النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لأستقساته ، فالجامعة للأستقسات يجب أن يكون متقدّما على المزاج . و هذا تناقض .

و أجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين . ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعدّ لقبول نفس ، ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء . و قال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى : و اعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع . ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها . فقال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس . فإن الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أوّل القوة المصور لذلك البدن ، ثم قال : و تلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال

(١) قوله « و انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد » لما قال أولا : إن غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالأفعال على وجود النفس ، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك . قال : لمقصود بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر ليس وجود النفس ؛ بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس المزاج ، و اما وجود النفس فيثبت بالعرض ، و يمكن أن يقال : الاستدلال بالمزاج اجمع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع الاجزاء و حفظها عن الانفكاد ، فيكون ايضا استدلالا بالأفعال . معصل الجواب للسؤال المشهور : أن النفس الجامعة المتقدمة على المزاج نفس الابون ، و لتأخره عنه نفس الولود . م

بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين . وبالعجلة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس . فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

أقول : وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أُنستقسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي . فقول الشيخ في الشفاء والإشارات يخالف ماذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ، وما نقله عن الشيخ في رسالته ، وأيضاً إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوّضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة . وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين ميعلان بإرادة متجددة ، وإن كانت القوة المصورة مدبرة ، والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها . فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها ، ^(١) وكيف فعلت بذاتها . فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوبن يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً وتفرض منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير تلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ، ثم إن المنى يتزايد كمالاته في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة فتزنيها وتتكامل المادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل ، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل

(١) قوله « فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها » لم يبحر أن يكون القوة المصورة خادمة لنفس الأم ، وكيف لا يكون كذلك وهي فاضة على المنى في الرحم لتصور الأعضاء وتشكيلاتها وتغاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية . م

يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا . فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لثول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحلّ الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدئ حدوثها إلى استكمالها نفساً مبردة بحرارة تحدث في الفحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد . فإنّ الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر ، وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل ناراً أشبهه بالنار المجاورة . فمبدئ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ، واشتدادها كمبدئ الأفعال النباتية ، وتجمّرها كمبدئ الأفعال الحيوانية ، واشتعالها ناراً كالناطق . وظاهر أنّ كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة . فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود .

وتبيّن من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الأوبن وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر ، والحافظة للمزاج هو نفس الممولود وقول الشيخ : إنهما واحد . بهذا الاعتبار ، وقوله : إنّ الجامع غير الحافظ . بالإعتبار الأول . وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين أغنى أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأنّ المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى .

❖ (إشارة) ❖

❖ (فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق) ❖

يريد بيان أنّ الجوهر الذي أثبتّه في الفصل المتقدم^(١) بالحركة والإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه ، وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في

(١) قوله «يريد بيان أنّ الجوهر الذي أثبتّه في الفصل المتقدم» أي في هذا الفصل ثلثة مباحث : عن أن مبدئ الإدراك والحركة شيء واحد بعينه ، وعن كيفية ارتباطه بالبدن ، وعن انفعال كل منهما عن الآخر .

الفصول المتقدمة ، ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبيّن أن كلّ واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الإرتباط . فقال « فهذا الجوهر فيك واحد » وذلك لأنّ الشئ الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه . وذلك بدبيّه وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الانفكاك . وذلك تجرّبي ، ثمّ قال « هو أنت عند التحقيق » وذلك لأنّك تعلم يقينا أنّك تتحرّك بإرادتك وتدرك بمشاعرك إدّ بعتلك ، وأنّ مزاجك يبقى مادامت باقيا ولو عمّرت مائة سنة ، ويزول عند حلول الأجل بسويعات فيأخذ البدن في الانفكاك والإنحلال . وإنّما استدللّ على وجود النفس في الفصل المتقدّم بالحركة والإدراك دون الأفعال النباتية ليتبيّن لك أنّ تلك النفس هي أنت فأنّك لا تشكّ في صدور هذين الفعلين عنك ، وتشكّ في صدور الأفعال النباتية عنك إلى أن يتبيّن لك بنوع من البيان .

قوله

﴿ وله فروع من قوي منبثة في أعضائك ﴾

أقول : وذلك لأنّ النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ ، والدفع لشئ ، والجذب لآخر . وهي من حيث تكون مشتمية لا تكون غاضبة ، وبالعكس ، والإشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الإشتغال بالآخر . فإذن مبدء الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة . فلك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيّرات قوى ، ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن .

قوله

﴿ فاذا أحسست بشئ من أعضائك شيئا ، أو تخيلت ، أو غضبت . ألفت العلاقة

فبين وحدة المبدء بقوله « فهذا الجوهر فيك واحد » .

وكيفية الارتباط بقوله « وله فروع » فإن النفس كما سنبين موجود مجرد ، والبدن جسم فكيف ارتباط الجرد بما ليس بجرد . فوجه الارتباط أنها مبدء القوى في البدن ، بها إفعالها المختلفة وإفعال كل منهما عن الآخر بقوله « فاذا أحسست » إلى آخر الفصل . م

التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعائاً ما ؛ بل عادة وخلقا
يتمكّنان من هذا الجوهر المدبّر تمكّن الملكات)❖

أقول هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن . وهو أن تحصل في النفس هيئة
بسبب هذه الأفعال التي ذكرها ، وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا
هاديات سريعة الزوال فإذا تكرّرت أذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل
تأثراً حتى تتمكّن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة ، وبالقياص
إلى ذلك الفعل عادة وخلقا .

قوله

❖ (وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يبتدىء فتعرض فيه هيئة ما عقلية
فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة أنراً إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء . انظر أنك إذا
استشعرت جانب الله عزّ وجلّ وفكرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك ويقف
شعرك)❖

وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس . وهو ظاهر . ومعنى قوله «يقف الشعر»
هو أن يقوم من الفزع والخشية .

قوله

❖ (وهذه الإفعالات والملكات قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه
الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهمّك و [إلى] الاستشاط
غضباً من نفس بعض)❖

أقول : هذه إشارة إلى أنّ هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة
والضعف ، ويختلف الناس بحسبها في هذه الإفعالات والملكات ، وذلك لاختلاف أحوال
نفوسهم وأمزجتهم . وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة و
الرديلة فيكون بعضهم أشدّ أو أضعف استعداداً للغضب ، وبعضهم للشهوة ، وكذلك في
سائرها .

﴿إشارة﴾

﴿درك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك﴾^(١) يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة . مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له . وهو الباقي ﴿

لما فرغ من إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها . وهي إما مدركة وإما محرّكة فبده بالمدركة ، وذكر أولا معنى الإدراك في هذا الفصل .

(١) قوله « إشارة : درك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك » يريد أن يبين أن ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل .

وتقريره : أنه لا شك أن المدرك إذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل ، فإما أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج ، أو صورتها لا سبيل إلى الأول والا لم يكن الشيء الذي لاحقيقة له في الخارج من المردومات الممكنة أو الممكنة متعقفا أصلا لافى الخارج ولا عند العقل ، لان معنى الوجود العقلى على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس و ليس لها وجود خارجي . فتعين أن يكون الحقيقة المتمثلة صورة . وهو المطلوب .

واعلم أن للشيء وجودين ، وجود في الأعيان وهو وجود الاصيل الذى يحصل منه الآثار و يجرى عليه الأحكام ، و وجود في الأذهان وهو وجود غير أصيل بل هو كالمثل للامر الخارجى وهو الذى يبره بالصوره . فكلام الشيخ : انا اذا ادركنا شيئا فلاشك في تمثله عندنا . فاما أن يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى المتأصل في نفسه . وهو باطل ، أو وجود آخر غير أصيل وهو الوجود العقلى الذى يقال أنه صورة .

ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي أن الاشياء في الخارج أعيان ، وفي العقل صور . فلا تصور هذا الموضع على هذا الوجه ، وبه ينحل الشبهة الواردة في هذا الباب ، ومنهم من استدلل على المطلوب باننا إذ حصل لنا ادراك شيء . فان لم يحصل فينا أثر فعالنا بعد الادراك كحالنا قبله . وانه بين البطلان ، وان حصل أثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له ، وان طابقه فهو صورته . وهذا الكلام وان كان جيدا إلا انه لدلالة فيه على أن الصورة مهيبة المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ . م

قال الفاضل الشارح : إنما قدّم الإدراك ^(١) لأنّ الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه . فهي متأخرة عن الشعور ، ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلوّ بعض الحيوانات كالأصداق والإسفنجيات عن تلك الحركة .

(١) قوله « إنما قدّم الإدراك » قال الإمام ، إنما قدّم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لأن الحركة الإرادية إما انقباضية ، أو انبساطية ، والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطاوع ، والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ، ولأجل ذلك أي ولتوفف الحركة على الإدراك و قدّم توفف الإدراك على الحركة ذهب جمع إلى أنه ربما ينفك الإدراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ، ولم يذهب أحد الى جواز انفكك الحركة عن الادواك في شيء من الحيوانات . فلما كان الإدراك متقدماً على الحركة طبعاً استحق التقدم وضماً ، ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعاً على الكلام في الإدراك ابتداءً بتحقيق مهية الإدراك .

قال الشارح : ويمكن أن يقال أيضاً : الحركة متقدمة على الإدراك لأن الحيوان إنما احتاج الى الإدراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه . فالحركة غاية الإدراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ، ولاحتياج الإدراك الى الحركة وعدم احتياجها اليه امكن له انفكك الحركة عن الإدراك كما في النبات ، وستعلم أن تقدم الغاية ليس إلا في التصور فاللزام ليس إلا أن ادراك الحركة متقدمة على ادراك الملايم أو غيره وأما أن الحركة نفسها متقدمة على الإدراك فلا . بل القول بأن الحيوانات يدرك شيئاً ليتحرك اليه أو عنه تصريح بتقدم الإدراك على الحركة كما ذكره الإمام ، و الأولي أن يعكس ويقال : الإنسان ربما يتحرك الى شيء يدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الإدراك وهذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حينئذ أن يقول : ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان ، و ان اراد أن بعض الإدراك سابق على الحركة فيمض الحركة أيضاً سابق على الإدراك فتقدم الإدراك على الحركة في الجملة لا يكون وجهاً لتقدمه في الوضع ، ثم قال : لما كان بعض الادراك سابقاً على الحركة كما بينه الإمام ، وبعض الحركة سابقاً على الإدراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله « ويمكن أيضاً ان يقال » فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى أحدهما كما احتاج الى الآخر ولذلك صار مبدئي فصلين متساويين . فالوجه في تقدم الادواك انه اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الإمام ، وفي عبارته أنها مبدعاً فصاين متساويين مساهلة ؛ بل هما أثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ، ويوضع موضعه بعض اللوازم القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والتحرك لازمين له في مرتبة واحدة وضعتها موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصله في الحقيقة ، ولعل المراد هذا القدر فهو كاف لاستشهاده هيئتنا م .

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرك إلى ملائم و عن غير ملائم و لذلك لم يكن النبات مدركاً . و الحق أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جملاً مبدئياً فصلين متساويين في الرتبة للحيوان ؛ بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها . لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الإنسان ، و الحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها . وبعد ما تقدم .

فقول : الشيء المدرك إمّا أن يكون مادياً أولاً يكون فإن كان مادياً فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجيّة انتزاعاً ماعنى الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل ، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى انتزاع . فقوله « وهو أن يكون حقيقته متمثلة » متناول للأمرين يقال : تمثل كذا عند كذا . إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله ^(١) .

والإدراك تعرض له إضافتان : إحداهما إلى ذى الإدراك . والثاني إلى الشيء المدرك

(١) قوله « إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله » لفايل أن يقول : هذا يدل على أن ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها فى العقل لا بمثالها فإن فى نفسه ، فى مقابلة بمثاله . فالحضور بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله ، لكن ليس كذلك : إما أولاً فلانه مناف لما يذكره بعد هذا : أن الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته ، و أما ثانياً فلانه لو حصل حقيقة المجرد فى العقل فاذا تصورناها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين . و إنه محال .

و الجواب : ان الإدراك إما ادراك الماديات ، و ادراك المجردات : اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجيّة على التفصيل الذى سيذكره ، اما ادراك المجردات ، فاما أن يكون ادراك المجردات الخارجة عن المدرك ، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك ، اما ادراك المجردات الخارجة فهو أيضاً حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه إلى انتزاع ، و اما ادراك المجردات البير الخارجة فهو حضور نفسها ، فقول الشيخ : هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك . متناول للقسم الاول و للقسم الثانى بقسميه ، فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى ، بل حضور حقيقة الشيء . اما بنفسها او بمثالها و لما كان ضرورياً لها أن يكون منتزعا من المادة أو لا يتناول القسمين جميعاً فقوله « بنفسه » يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كله فلا اشكال .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك^(١) وإلى إيراد ذكر ذى الإدراك وهو قوله «عند المدرك» ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك و المدرك أيضا متضايين .

والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك . و للتنبية على القسمين قيد التعريف بقوله « يشاهدها ما به يدرك » .

وعلى قوله « يشاهدها » بحث وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك أخذه في بيان معنى الإدراك . فإن قيل : إنه أراء بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير كافٍ . فإن الحاضر عند الحسّ الذى لانتلفت النفس إليه لا يكون مدركا .

والجواب أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحسّ فقط بل كونه

(١) قوله « و لأجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشيء . وهو المدرك » و فيه

بحثن لفظيان :

أحدهما : انه يذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه هيئنا تعريفه .

والاخر : ان الشيء ليس بمذكور فى التعريف بل فى المعرفة وهو قوله « و هو ادراك الشيء » .

ويمكن أن يجاب :

عن الاول : بان المراد من التعريف هيئنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوى الذى تبين الشيء وتصوره .

و عن الثانى : ان الشيء المذكور فى التعريف لا يعينه بل يضميره فى قوله « ان يكون حقيقته » . ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقية انما يكون فى ذات المدرك ، وان كان بآلة فتمثلها فيها . فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول ، و الالة فى الثانى هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة ، وهو معنى قوله « يشاهدها ما به يدرك » .

السؤال : استعمل المشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع أخص .

والجواب : ان المشاهدة هى مجرد الحضور ، والحضور أعم من الادراك العقلى اذ الحس . فلتن قلت : مجرد الحضور لا يكفى فى الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس ، و النفس لا يكون مدركا له لعدم التفاته إليه .

فالجواب : ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس ، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس و فى الصورة المذكورة لاحضوره عند النفس ، وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه . م

حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين فإن المدرك هو النفس ؛ ولكن بواسطة الحس . وكلام الشيخ دال عليه . واعلم ^(١) أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس أو لم تكن .

والأشياء المدركة ^(٢) تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون : أما في الأول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها ، وأما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموحودة في الخارج ؛ بل هي إما صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج ، أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن . وعلى التقديرين فإن إدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله : « فإما أن تكون تلك الحقيقة - أي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته

(١) قوله « واعلم » انه لما كان الإدراك هو حضور الشيء عند النفس اما حصوله في النفس ، او لحضوره عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه ، او حصولا في آله ، وآله اما محله كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية ، واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به . م

(٢) قوله « والأشياء المدركة » الإدراك مطلقا وهو حصول الشيء عند المدرك اما إدراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك ، واما إدراك انطباعي وهو أن يكون صورته حاضرة عنده . وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ، ولا يجوز أن يكون بحصول صورته ، وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته ، اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها فلا امتياز بينهما لاتعادهما في المهيبة واللازم والمعارض والتالي باطل . لوجوب المفارقة بالضرورة ، وهكذا في صفات النفس فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع الثلثان في محل واحد وإنه محال ولهذا قسم المدرك في الخارج عن ذات المدرك وإلى غير الخارج ولم يقسمه إلى ذات المدرك وغيره لان غير الخواص يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به ، واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج ، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه . م

مرتسما في ذات المدرك غير مباين له ، وقدّم إبطال القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأول « فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية » مثلا كالكرة المحيطة بأثنى عشر قاعدة مخمّسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممنوعات لبيّن به الخلف فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق أصلا إذ لا حقيقة لها في الخارج . ولما كانت ممّا تدرك علم أنّها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه . فبإبطال القسم الأول يتحقّق الثاني . وأشار إلى ذلك بقوله « وهو الباني » والمثال في قوله « أو يكون مثال حقيقته » هو الصورة المنتزعة من الشيء أو الصورة التي لا تحتاج إلى الإبتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو . فهذا بيان مقاله الشيخ .

وأعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافا عظيما وطوّروا الكلام فيها للخفاء بل لشدة وضوحها . فمنهم من جعل الإضافة^(١) المعارضة للمدرك إلى المدرك

(١) قوله « فمنهم من جعل الإضافة » اعلم انا اذا دركنا فلاشك أن ذلك الشيء يتبيّن ويظهر عند النفس ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء في النفس أو في الخارج فان كان في النفس فهو صورة كامر ، وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بسبب اضافة النفس اليه ، بها يظهر الشيء عند النفس كما أن الصورة المحسوسة يظهر في الالة وهي خارجة عنها لا فيها ، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على العلول بالصورة ذهبوا الى أن الإدراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل : أما أولا فلان وجود الإضافة يتوقف على وجود الضاهين فلا بد أن يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة و هو الذي هربوا عنه ، ولما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج . فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا ، و أما ثانيا فلانه يلزم أن لا يكون ادراك ما جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج ، وقد تقرر أن كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير .

لا يقال : ما ذكرتموه وارد على الصورة أيضا . فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة الاشياء أو صورة الشيء ، و هو محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة و ان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج ، والاول باطل . لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعوم بل صورته ، و الثاني باطل ايضا والا ازم وجود المعوم في الخارج وهو محال ، وايضا يلزم أن يكون الادراك جهلا ، لان صورة الشيء لا بد أن يكون صورة شيء موجود في الخارج و الا لكان اما صورة الاشياء أو صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتها .

نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضادين . فلزمه أن لا يكون هاليس بموجود في الخارج مدركا ، وأن لا يكون إدراكا ما جهلا البتة لأنّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها . ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف . وهو الحق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك^(١) ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك . فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا : إنه حال ما للمتحرّك ؛ بل هو تعيين للمعنى المسمّى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخيّل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فإنّ الباحثين عن حقائق الأشياء كثيرا ما يردمون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها كالحركة مثلا . ليتعرفوا حالها أهي بالتساوى في تلك الأشياء أم بغير التساوى ؟

لأننا نقول : أنها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء إلا أن ذلك الشيء موجود في العقل وجودا غير أصيل لأنها مثل شيء آخر فبهنا العلم والمعلوم واحد يتغيران بحسب الاعتبار : علم باعتبار قيامها بالذهن ، ومعلوم باعتبار مهيتهما بخلاف ما إذا كان المعلوم موجودا في الخارج فإن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل ، والمعلوم هو الوجود الخارجي . م

(١) قوله « ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك » كأن ساءلا يقول : عرف الإدراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الإدراك فهو تعريف دوري .

اجاب : بأن ما ذكره ليس بتعريف للإدراك بل تعيين لمعناه ، فإنا نتعلل معاني متعددة ، ومنها معنى الإدراك لكن ربما لا يعرف أنه أي معنى من المعاني ، فإذا بين ذلك عرفنا أنه اسم لذلك المعنى دون غيره .

و في تعيين معناه فإدتان : أحدهما أنه مقول على الإحساس والتخيّل والتوهم والتعقل فتعين معناه لثرف حاله أنه متواطى عليها ومشكك .

والاخرى أن الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم أن مدرك الجزئيات الإلهة ، وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الإدراك أن الإدراك سواء كان بالالة أو بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس . غاية ما في الباب أن الإدراك أن كان بنفسها فالصورة حاصلة في النفس ، وإن كان بالقوة العاسة فالصورة يحصل فيها أوفى آلتها . والمدرك في كلا القسمين هو النفس . م

وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها؟ وأيضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم : النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها أن مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس . وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : النفس لا تدرك الجزئيات . وطولوا الكلام في ذلك . وجملة اعتراضاتهم وتشبيعاتهم واردة على ما فهموه لأعلى ما قالته الحكماء كما سيحىء بيانه في موضعه .

فمن اعتراضات الفاضل الشارح ^(١) في هذا الموضع أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا ، وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج . وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الإدراك إضافة ، وأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون ، أو غيرها من الأجرام الغريبة عنا . وهذا وإن كان مستبعدا لكننه بالتزام أن صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد .

(١) قوله ومن اعتراضات الفاضل الشارح ، هذه ثلاثة اعتراضات .

الاول : ظاهر .

والثاني : أن يقال : هب اننا اذا ادركنا شيئا يميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب أن يكون موجودا في العقل ، لم لا يجوز أن يكون صورة قائمة بنفسها أو ببعض الاجرام الغريبة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع العجب بينها وبين النفس تعقلها .

والثالث : انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير .

والجواب عن الاول من وجهين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا ، وانما يكون لو كانت صورة ذهنية وحقيقة خارجية ، اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل . والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه فيما سبق بقوله والجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة لآياها .

وثانيهما : ان الادراك لا يمنع أن يكون إضافة لان الإدراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ، ولو كانت إضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم أن لا يكون الإدراك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل ، واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة .

وفيه نظر : لانا نقول : لم لا يجوز أن يكون بعض الإضافات الإدراكية موجودا في الخارج ، وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها .

والجواب عن الثاني :

و الجواب عن الأول : أن من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ، ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل . وأمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج . فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علما ولا جهلا .

وعن الثانى أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب . وأمّا القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك . ليس بمستبعد فقط ؛ بل إنهما هومع ذلك من المحالات الظاهرة ، وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء . لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذى هو الإدراك ، أو في القوة المدركة الحالة فيه للذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء . وذلك غير قادح في المساراة بحسب الصورة فإن الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية ولما

أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالات ، ومن الحال أن يكون لها صورة موجودة في الخارج ، وأن يذهب اليه ذاهب .

و أما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو أنه من الحال الظاهر ، ولم يبين وكأنه يزعم فيه البهانة ، ولو خصص الاحتمال بالجسم فلاشك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها في ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يعمى في كل موجود غير النفس ، وربما يقال : الصورة القائمة بنفسها أو غيرها ان كانت كافية في الإدراك وجب أن يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو المطلوب ، وان لم يكف في الإدراك فلا بد من حالة زايدة عيها للنفس ، بها يحصل الإدراك ، والإدراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة .

والجواب عن الثالث : أما لانسلم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير ، وأما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا وصورة الكبير كبيرة . وهما متباينان وسند المنع الاول فيه ثلاث احتمالات : احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذى هو الآلة ، أو في القوة الجسمانية ، أو في النفس على قول من زعم أن الإدراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ، ولاحظ لشيء من هذه الحالات في الصغير والكبير ، وأما سند المنع الثانى فاحتمال أن يكون صورة الكبير صغيرة وان ساديت في الهيئة كالصغير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا أى في ساير الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخيل ، وأما في ساير المدركات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها

لم يكن ذلك معالاف مجرد الاستبعاد الذي ادّعاءه لا يقتضي بطلانه . على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقة ؛ بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأنّ الإصدار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية ، و التخيّل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيّل . ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضعين المذكورين أيضاً على القائلين بالشعاع ، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأنّ الصورة المتخيّلة تنطبع في النفس . ولولا أن هذا البحث خارج عمّا في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه . لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسّف .

ومنها قوله : إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنّما لزم فيما لا يكون موجوداً . أمّا المحسوسات التي لا تدرك إلّا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة ما للمدرك إليها .

والجواب أنّ الإدراك معنى واحد^(١) يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فإذا دلّت

لا يحس إلا بأشياء صغيرة . فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير ، و كذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب إما في الإصدار فعلى القائلين بالشعاع ، وأما في التخيّل فعلى مذهب أبي البركات . هذا محصل ما ذكر . وفيه ضعف .

أما المنع الأول : فلأن صور المقادير العظيمة والإبعاد البعيدة لو كانت في الآلة أو في النفس لكانت الآلة أو النفس متفردة بتلك المقادير والإبعاد ، لانه حالة فيها وصفة لها .

وأما المنع الثاني فلأننا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والإبعاد متمايزة الانقطاع والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ ألف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجيب أن يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المعلات والسكك والعيائن والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبعار حائلة بل نصف الفلك بكواكب . على أن قوله « والاستبعاد ليس بوارد مطلقاً » كلام مستدرك . لأن السائل لم يورد على سائر الإدراكات ولا على سائر المذاهب بل على الإصدار على مذهب الشيخ . فلا طائل في هذا الكلام أصلاً .

والحق في الجواب : أن حصول صورة المقادير والإبعاد يستلزم تعددهما فإن التمدد والكبر والصغر إنما هي بالإعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل ، و عين صورته فيه فإن العمل بالنسبة الأولى يصير كبيراً وصغيراً ، وبالنسبة الثانية يصير مدركاً عاقلاً .

(١) قوله « أن الإدراك معنى واحد » يعني إذا رجعنا إلى عقولنا وجدنا الحالة التي في تصور

ماهية في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : حصول الاستدارة^(١) والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة .

والجواب : أن الاستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها ، ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة مستديراً ، وإن كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي أن يصير محلها مستديراً ، وأما الحرارة فإنها لا تقتضي كون محلها حاراً إلا إذا كان الحال هي بعينها والمحل جسمًا خالياً عن ضدها من شأنه أن يفعل عنها ، ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت

الوجودات هي الحالة التي لنا في تصور المدومات والمنتعات ، وإذا كان حالنا في تصور المدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك . م

(١) قوله « ومنها حصول الاستدارة » تقرير السؤال على ما ذكره الإمام أنه لو كان الإدراك حصول مهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستدارة أو الاستقامة أو الحرارة أو البرودة كان العاقل مستديراً مستقيماً حاراً بارداً وأنه محال .

اجاب : بأن الاستدارة إن كانت جزئية فمحلها الآلة . غاية ما في الباب أن يكون تلك الآلة مستديراً لكن لا يلزم أن يكون العاقل مستديراً ، وإن كانت كلية لم يلزم أن يكون محلها مستديراً . وهذا الجواب ليس كما ينبغي : لأن السؤال لوجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم أن يكون الآلة مستقيمة مستديرة معاً وأنه محال . ولو وجه في الكلين يلزم أن يكون النفس مستديراً ومستقيماً إذ ليس معنى المستقيم والمستدير إلا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس .

بل الجواب : أن المستدير ما فيه استدارة خارجية أي عين الاستدارة ، وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية أي عين الاستقامة . فلا يلزم أن يكون مستقيماً مستديراً .

ثم قال : وأما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حاراً فإن الحال هنا صورة الحرارة لا عينها ، سلمنا أن الحاصل نفس الحرارة لكن إنما تجعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو منوع ، ولوسلم أنه قابل فانما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة . والجواب هو الأول فإن الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة وإن شاركت الحرارة الخارجية في المهية إلا أن الحار

جسماً أو قوة جسمانية أن تجعلها حادثة فضلاً عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحلّ آلة حارّة . والإعتراضات التي أوردها على كلّ واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه . و الإشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه .
وأما احتجاجاته ^(١) بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك على أنّه أمر وراء ذلك الحصول .

فمنها قوله : لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدرّكاً .

والجواب أنّ حصول الشيء للشيء يقع بالإشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض ، وحصول العرض المعرض والجوهر ، والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما ، والحاضر لما حضر عنده وعكسه إلى غير ذلك . ولما كان الحصول الإدراكيّ معلوماً لم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للإدراك لم يتعرّض لبيان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنّه حصول صورةٍ ما للمدرك للشيء على الإطلاق ، ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدرّك السواد .

ليس ما فيه الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية .

و اما الجواب الثاني والثالث فضعيفان : لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لا يكون قابلة لها ، وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها . م

(١) قوله «واما احتجاجاته» قال الامام : العجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا أن المدرك حاصل فى الذهن ، واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه .
والحق عندنا : ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة الماقلة و بين مهبة الصورة الموجودة فى العقول ، او بينها و بين الامر المتقرر فى الخارج .

وانا اقول : لاشك اننا اذا ادركنا شيئاً يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر . فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره عند العقل . ثم لما ثبت أن ذلك الشيء المميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الوجود فى العقل تبين من ذلك جزماً أن الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل . و هذا امر جلى لا يحتاج الى زيادة نظر . ثم من دلالته على ما عنده أن ادراك السواد لو كانت عبارة

و منها قوله : وأيضا لوجب أننا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالماً به .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل و سخف وإن كان على سبيل حلوله في المجرّدات فهو معنى كونه عالماً به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

و منها قوله : إننا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه تشكك في أنه هل يعلم ذاته ، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره أم لا . و يدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له .

والجواب : أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقّق أن ذاته بأيّ وجه حصل لذاته ، وأنّ غيره بأيّ وجه حصل له . فإنّ معاني الحصول مختلفة . فإذا حقّقنا تجرّده و حقّقنا أن كون الشيء مجرّداً قائماً بالذات يقتضى علمه بذاته و بصفاته كما يجيىء بيانه لم تشكك في ذلك .

ومنها قوله : إذا كان تعقّل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون . فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه . و هلمّ حرّآ في التركيبات الغير المتناهية ، وإمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا

عن حصول مبهية الشيء . لكن الجاد الوصف بالسواد مدركاً له لان السواد حاصل له .
والجواب : بالفرق بين حصول المرض لوضوعه ، وبين حصول المدرك للمدرك . فان الاول حصول موجود أصيل لوجود أصيل ، والثاني حصول غير أصيل لأصيل . ومنها ان حقيقة الإدراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكننا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني و اعتقدنا حلول السواد فيه وجب أن نقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالماً بذلك السواد وليس كذلك فاننا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد تشكك في أنه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلاً لغيره . فعلمنا أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له . وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام ، والشارح جعلها شبهتين : الاولى ظاهرة .

وتقرير جوابها : أن حصول السواد للمجرد إن أريد به حصول عين السواد فهو محال . لانه على سبيل حلوله في الاجسام ، وإن أريد به حصول صورة الجواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم .

بذاتنا نفس ذاتنا . وهذا من اعتراضات المسعودي .

و الجواب عنه : أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا ؛ بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار . والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره .

وأما قوله : حصول الشئ ، للشئ ، يقتضى تغاير الشيئين كإضافة الشئ ، إلى الشئ ، وإيجاد الشئ ، من الشئ ، وذلك يقتضى امتناع كون الشئ ، علماً بنفسه .

فالجواب : أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة . فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ، لأنه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات .

ومنها قوله : الصورة تحصل في الخيال أو في الجايدية ، والإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين . فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا معاً .

والجواب : مأمراً . وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ؛ بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة . وهيئنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين ؛ بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما .

وأما الشبهة الثانية فتوجيهها إنا نعلم أن الله تعالى مجرد ، و نعلم أن المجرد حاصل لذاته ، و نعلم أن فاعلية الغير حاصلة له . فلو كان العلم حصول شئ . لمجرد لم تشكك في أن الله عالم بذاته و بفاعليته .

وتقرير الجواب : أن حصول الشئ ، للشئ ، يكون تارة على وجه الحضور ، وتارة لاعلى ذلك الوجه . والوجه الاول هو العلم فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور تطلع بكونه عالماً بذاته وبفاعليته ، وإنما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه . و إنما جعلنا شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعي ، والثانية على الادراك العضوري ، وتنبهنا على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد . ولهذا شنع عليه بأنه جهل وسخف .

ومنها : أن تطلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا أو أمراً زبداً عليها و الاول باطل بوجهين . أحدهما : أن تطلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا فعلمنا بعلتنا بذاتنا إما أن يكون نفس علمنا بذاتنا أولاً بكونه فان كان وجب أن يكون علمنا بعلتنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلتنا بذاتنا غير علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين فيكون علمنا بعلتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون

ومنها قوله : إننا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ، والقول بأنه مثاله وشبهه يقتضى الشك في الأوليات .

والجواب : أن المبصر هو زيد . لا شك ولا نزاع فيه . أمّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك ، وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض . ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه : وهو أن الإدراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج ، والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج .

وجوابه : أن المطابقة غير المشعور بها ، وإنما اشترط فيه الأول دون الثاني . فهذه جهل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها ، قد اقتصرنا عليها إشاراً للإختصار ، فإن فيها وفيما سيأتى من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده . كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (الشيء) قديكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذى أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته ، وقد يكون معقولا

علمنا بعلمنا بذاتنا أيضاً حاصلًا بالفعل و هكذا فى سائر التركيبات فيلزم أن يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل و هو مكارة وسفه ، وإن لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والقدر خلافه .

والجواب : أن علمنا بذاتنا حشنتين : بالذات . وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا ، وبنوع من الاعتبار . وهذه الحشية مغايرة له . وتحقيقه أن علمنا بذاتنا لا معنى له إلا أن ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هيها إلا أمراً واحداً بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفاوت بحسب الاعتبار فإن ذاتنا باعتبار أنه حاضر مغاير له باعتبار أنه حاضره ، و هو باعتبار أنه حاضر معلوم و باعتبار أنه حاضره عالم فالتمدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية ينقطع باعتبار الاقطاع فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل .

والوجه الثانى : أن العلم بذاته او كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء . لان حصول الشيء للشيء يقتضى تفاوت الشئين كما فى الاضافة والايجاد ،
والجواب : أن التمايز بحسب الاعتبار كاف فى العلم .
فان قلت : فليكيف التمايز بحسب الاعتبار فى الاضافة والايجاد .

عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . ولو توهم بدله غير ذلك لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانية ، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته . ولذلك لا يتمثل في الحس الأظهر (الظاهر) صورته إذ زال ، وأما الخيال الباطن فتخيل لمع تلك العوارض لا يقتدر على تجريد المطاق عنها ؛ لكنه يجرد عنه تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها ، وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكشوفة باللواحن الغريبة المشخصة مستثباتا إياها [حتى] كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا (١)

لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبّه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة . (١) إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة : من الأين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

واجاب : بأنه كاف في الإضافة أيضا ، وأما في الإيجاد فلا . لان الوجود يجب أن يكون مقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التناهي بالذات .

ومنها : أن الصورة تحصل في الخيال فلا يحصل إدراكها إلا إذا طالعها الحس المشترك ، وكذا الصورة تنطبع في العليدية والابصار لا يحصل إلا في ملتقى العصبين واللا لكنا أبصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من العليدين صورة أخرى . فلا يكون الإدراك نفس حصول الصورة وإلا لكان الإدراك من حيث الصورة بل الإدراك حالة نسبية إضافية فاما إذا أبصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقله « الصورة يحصل في الخيال أوفى العليدية » لف . وقوله « الادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين » نشر . فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام . م

(١) قوله « وأنواع الادراك أربعة » : اماجزية مادة ، أو غير مادة ، أما الجزيمات المادية فاما محسوسة ، أو غير محسوسة . والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الإحساس أولا يتوقف وهو التخيل . وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم و أما غير الجزيمات المادية :

وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجى، ولا يشاركه فيها غيره .

والتخييل : إدراك لذلك الشيء مع الهيات المذكورة ؛ ولكن في حالتى حضوره وغيبته .

والتوهم : إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شىء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد: الأول مشروط بثلاثة أشياء : حضور المادة ، واكتناف الهيات ، وكون المدرك جزئياً . والثانى مجرد عن الشرط الأول . والثالث مجرد عن الأولين . والرابع عن الجميع . إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً . ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب ، واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة كالإنسانية إذا أخذت من حيث هى هى صالحة لأن تقع على كثيرين

فأما أن لا يكون جزئية بل كلية ، أو تكون جزئيات غير مادية . وأيا ما كان فادواكها التعقل ، إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد كانت ثلاثة لأنه يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل . وسقط اعتبار التوهم لأن الموهوم غير المحسوس . والتخييل بالابصار لأنه أظهر ، ولأن الحس اعم من حس البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس . فإنا لما لمنا شيئاً حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة مع حضور المادة واكتنائها بالفواشى القريبة ، وكذا فى الحواس الأخرى ، والبراد بالفواشى القريبة العوارض التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى ، وأما لوازم الهيئة فلا تكون قريبة عنها وإلا يمكن أن يقال ، والفرية يمكن اذاتها عن الهيئة و ثبت للمهية عند العقل ، و الفرية مختصة بحال الإحساس أو التخييل . وجهل الإمام قوله «لواذلت عنه لم يؤثر فى كنههيهته» تفسير الفواشى القريبة . وعلى هذا يدخل فيها لوازم الهيئة لان ذوالها لم يؤثر فى ذوال الهيئة بل الامر بالعكس ، فربما يمنع إمكان ذوال جميع الفواشى القريبة واختصاصها بعالة الإحساس والتخييل بل المختصة بها الفرية المشخصة لكن الانسب بلفظة الفرية ما ذكره الشارح . م

ولأن لا تقع إلا على واحد . وإنما تختلف في ذلك بانضمام معاني غيرها إليها لاختلاف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها . فالمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أولاً . لأن زيدا لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادي ، ثم بما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرهما ثانياً . فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصاً مشروطاً بحضور المادة . والخيالية منتزعة نزعا أكثر لكونه غير تام . والعقلية منتزعة نزعاتاً تاماً . وعبارة الكتاب ظاهرة . وإنما تمثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولوازم الوجود والماهية . ولوازم الماهية كالزوجة للأنثى لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا يكون بحيث يمكن أن تزال ، وأيضاً لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ؛ بل وعند ما يكون معقولاً أيضاً .

وقد أورد في هذا الموضوع قولاً^(١) وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع . تكون جزئية ، ويكون تشخصها ، وعرضيتها ، وحلولها في تلك النفس ، ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها .

(١) قوله « وقد أورد في هذا الموضوع سؤالاً » وهو أنهم ذكروا أن العقل يقدر على أن ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة . وهذا الحكم يشتمل على امرين : أحدهما أن الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة . والاخر أنها كلية مشتركة بين كثيرين . وهما باطلان ؛

أما الأولى : فلأن الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول المرض في الوضع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفات عوارض غريبة عن مهية تلك الصورة . فلا تكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة .

وأما الثاني : فلأن الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من الأفراد التي وجدت قبل زيد ، والتي توجد بعد زيد . لأن وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءاً من تلك الأفراد لزم وجود الكل بدون الجزء . وإنه محال . وإذا لم يكن جزءاً منها لم يكن مشتركة بينها فلا تكون كلية .

وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .
وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن يكون جزءاً من ماهية الأشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده . فإذاً تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق . فالعلم المتعلق بها من حيث هو . علم كلي مجرد . لأن معلومه كذلك ،
لأن العلم في ذاته كذلك قال : ولهذا السبب سمّاه المتقدمون كلياً . تعويلاً على
فهم المتعلمين ، والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنّوا أن في العقل صورة دلّية
مجردة . وليس الأمر على ما ظنّوه . بل التحقيق على ما ذكرناه .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المتناولة
لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كلّ واحد منهما ، ولا هي فيهما
معا ، لأنّ الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها . فهي إنّما
تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية . فهي من حيث كونها صورة واحدة في
عقل زيد مثلاً جزئية ، ومن حيث كونها متعلّفة بكل واحد من الناس كلية ؛ ومعنى تعلّقها

وأجاب : بأن الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية . فإن المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء . للأفراد وهو أيضاً في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وإن
كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال أنها كلية مجردة بالعرض والمجاز .
والعاصل أن الكلي المجرد هو ماله الصورة ، وإنّما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي لا
لأهلها في نفسها كلية ، قال الشارح : القول بأن الكلي موجود في الخارج باطل . إذ لا شك أن زيدا
في الخارج إنسان وأن عمرو إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما إما أن يكون موجوداً في كلّ
منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة . وإما أن يكون
موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزء منه وبعض منه . هذا خلف .
وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئاً واحداً بالذات في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في
العقل ، لكن لها اعتباران : اعتباراً بحسب الذات ، وبهذا الاعتبار صورة شخصيته في نفس شخصيته
واعتباراً بحسب مطابقتها للأشخاص . وبهذا الاعتبار كلية . ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج
لكانت عين أحد الأشخاص ، وأحد الأشخاص أو تجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان نفس
تلك الصورة .

أنَّ الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه ، أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها . فهذا معنى اشتراكها ، وأمّا معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الإشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية ؛ وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة . فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالأعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه . فإذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيئتها هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ، وأمّا التي سماها المتقدمون كلية وتبعمهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة . والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أنَّ الكليات لا توجد في الخارج .

قوله

﴿ وأمّا ما هو في ذاته برى ، عن الشواوب المادية ، ^(١) واللواحق الغريبة التي

وعلى هذا سقط السؤال .

أما الأول : فلأن المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض ؛ بل عن العوارض الخارجية . واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك .

وأما الثاني : فلأن الصورة العقلية ليست جزء الأشخاص في الخارج . ولا يلزم أنها ليست مشتركة لأن اشتراكها ليس معناه أنها جزء لأفرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للأفراد وهي متحققة . والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعمهم المحققون من المتأخرين .

(١) قوله « وأمّا ما هو في ذاته برى . عن الشواوب المادية » قد مر في الدرس السابق أن الشيء إما مادي ، أو غير مادي .

فإن كان مادياً كالجمجم والشكل واللون يحس ، ثم يتغير ، ثم يتقل حتى يتجرد أولاً بتجرد ما ، ثم يتجرد تجرداً وسطياً ، ثم يتجرد بالكلية . فإن الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة ، وإذا تغيرت تجردت تجرداً أشد . لأن المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا أنها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فإن تغيرها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضوح معين ، وإذا تعقلت مجردة عن المواد وشواوبها . وأمّا الوهم فهو يدرك

لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله ؛ بل لعلّه من جانب مامن شأنه أن يعقله) †

أقول : الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ، ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً لأنه مجرد عما يغير ذاته بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته . وهذا نصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثّر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة . لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلاً لتصير عاقلة له فالضمير في قوله « بل لعلّه » يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ، لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته ، كما سيحجى بيانه ، وهو معنى قوله « بل لعلّه في جانب مامن شأنه أن يعقله » .

بمشاركة من الخيال معان جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدرجات المرتبة في التجريد .

وأما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد . فقوله « الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً » قضية مشتتة على تكرار أو استدراك . لأن قوله « ولا باللواحق الغريبة » إن أراد به عدم إمكان لحوق اللواحق الغريبة فكانه قال : ما لا يمكن أن يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن أن يلحقها . وهو تكرار ، وإن أريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك إذ يكفي أن يقال المجرد عن المادة لا يمكن أن يلحقه لواحق غريب ، ضرورة أن لحوقها لا يكون إلا بسبب المادة ، وإنما يلحقه لوازم الماهية . وقوله وهذا نصريح بأن لوازم الماهية ليست من اللواحق الغريبة « إنما يتم لو كان قوله « التي لا تلزم مهيته عن مهيته » صفة لخاصة للواحق الغريبة . وهذا غير لازم لجوار أن يكون صفة محصورة . وقوله فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثّر » تفريح على عدم لحوق الغريبة بامرئ : أحدهما أن المجرد لا يتكثّر إلا بالماهية . فإن تكثره بحسب الأفراد يستلزم أن تلحقها في أفرادها غواشي غريبة وعوارض مشخصة ، والآخر أنه معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد . وانت تعلم أن الفرع الأول لا حاجة إليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو إدخال أجنبي في البيان .

ثم كأن سائلاً يقول : فما بالنا لا ندرك جميع العقول والنفس مع برائتها من المادة وكونها معقولة بذاتها .

فأجاب عنه : بقوله « لعلّه من جانب مامن شأنه أن يعقله » فإن اشتغالنا باللائق الجسمانية

وكان الشيخ قسم الموجودات إلى مامن شأنه أن يكون عاقلا وإلى ما ليس من شأنه ذلك ، وقسمها أيضاً إلى مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا ؛ بل هو من القسم الآخر أعني مامن شأنه أن يكون عاقلا وإنما لم يحكم بذلك جزماً . لأنه مما لم يبينه بعد . وسيأتي بيانه .

وأورد الفاضل الشارح شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة هيئتها هو المحل سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولا كالهيولى ، وسواء كان متقوماً بالحال كالهيولى ، أو مقوماً ماله كالموضوع . وذلك الشك أن المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها ، فإذا لم يستهي بمادة عن التعقل .

ينمنا عن إدراكها .

ويظهر من هذا أن المجردات يعقل ذاتها ويعقل غيرها من المجردات . لأن ذاتها معقولة بذاتها وليس لها عايق ومانع ، وكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته ، واما النفوس السماوية فهي أيضا تعقل ذاتها إلا عايق لها عن ذاتها ، وأما غيرها من المجردات فلم التعلق الجسماني ينمنا عن إدراكها . والضبير في قوله « بل لعله يعود إلى العمل وهو لظاهر ، وأما إعادته إلى ما هو برى من الشوائب وهو المعقول فيوجب أن يكون قوله « بل من جانب ما » مستدركا . إذ يكفي أن يقال : وأما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه أن يعقله أى يعقل ذاته .

ثم هيئتها بحثان : الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخاف إيمان أن نتعلل مادته أولا فان لم نتعلل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه ، و ان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادى .

وجوابه : أن الوجود ثلاثة اقسام : أحدها العوارض للمادة من الصور والاعراض ، وثانيها المتعلق بالمادة لا يتعلق العررض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة ، وثالثها المتقطع الوجود من المادة كالعقول . والقسم الاول يحتاج فى تعقله إلى التجريد عن المادة ، والقسم الثانى لا يحتاج إلى الانتزاع عن المادة لكنه كونه ملحوقا بالذوات المادية إنما يتعلل مد تجريده عنها ، و أما القسم الثالث فلا حاجة فى تعقله الى عمل أصلا .

وأجاب بأنّ التعقّل إن كان حصول ماهيّة المعقول للمعاقل كان المانع عن التعقّل هو المادّة لا غير . لأنّ كلّ ما ليس في محلّ فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته . فهو معقول لذاته عاقل لذاته ، وكلّ ما يقوم بمحلّ لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره . فلا يكون هو عاقلا لذاته ، ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الإلتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حالة في محلّ وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصبح معقولة . والحق أنّ المادّة هي هنا هي الهولوى لا غير . فإنّها هي المقتضية لكون كلّ ما محلّ فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصاً ذرات أوضاع ، وهي وجميع ما محلّ فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك . وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ، ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة . وحينئذ يكون جميعها معقولة . وهذا هو منع المادّة عن كون الشيء معقولا . وأمّا كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرّده أيضا في ذاته لا بسبب عمل عامل . كما سيأتي بيانه .

البحث الثاني : ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا بوجوب الجزئية .

والجواب : أن تعلق الجزئيات وإن لم بوجوب الجزئية الا انه لا يتأفها . و الوهم لا يأخذ المعاني الا المخصوصة بمادة بحيث لو قدر عدم صورة الذب لم يتصور ادراك عداوته بشاة والامام فسر الرادة بالمحل سواء كان هولوى أو موضوعا . ثم سأل بأن المحلّ والحال يمكن تعقلهما معاً كمن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصوّرهما فلا يكون المادّة مانعة عن تعقل الحال . وأجاب : بأنه متى ثبت أن معنى التعقل حصول مهية المعقول في العاقل كانت المادّة مانعة عن المعقولة لا غير ذلك . وذلك لان مالا يقوم بمحلّ كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلا لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد أن يعمل به عملا بل لا يصير معقولا بالفعل . ونحن نقول : هاتان القضيتان غير بينيتين فمن أين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج . و على تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحلّ معاً . وذلك ظاهر ، ونقض الشارح قوله « كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته » بالجسم

❖ (إشارة) ❖

❖ (لَمَّا كُنَّا نَنْزِعُ الْآنَ إِلَى أَنْ نَشْرَحَ لِأَمْرِ الْقَوَى الدَّرَاكَةِ مِنْ بَاطِنٍ أَدْنَى شَرْحٍ ، وَأَنْ نَقْدِمَ شَرْحَ أَمْرِ الْقَوَى الْمُنَاسِبَةِ لِلْحَسِّ أَوَّلًا . فَاسْمَعِ) ❖
أقول : لَمَّا فَارَغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْإِدْرَاكَاتِ شَرَعَ فِي إِثْبَاتِ الْقَوَى الْمُدْرِكَةِ وَأَحْوَالِهَا . وَابْتَدَأَ بِالْحَيَوَانِيَّةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى ظَاهِرَةٍ وَبَاطِنَةٍ .

أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَلَكُونُهَا ظَاهِرَةً الْوُجُودِ لَمْ تَكُنْ مُحْتَاجَةً إِلَى الْإِثْبَاتِ ، وَلَمَّا كَانَ بَيَانُ كَيْفِيَّةِ الْإِحْسَاسِ بِهَا يَحْتَاجُ إِلَى كَلَامٍ طَوِيلٍ غَيْرِ مُنَاسِبٍ بِسِيَاقَةِ الْكِتَابِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ .

وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَمَّا سَبَقَتْهَا لَمَّا مَضَى وَلِبْنَاءِ مَا سَبَقَتْهُ مِنْ أَحْوَالِ النَّفْسِ السَّاطِقَةِ لِمِيزِهَا كَانَتْ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَى تَحْقِيقِهِ . فَجَعَلَ هَذَا الْفَصْلَ مُشْتَمِلًا عَلَى بَيَانِ إِثْبَاتِهَا ، وَتَغَايِرِهَا ، وَالْإِشَارَةَ إِلَى مَوَاضِعِهَا . وَهَذِهِ الْقَوَى تَنْقَسِمُ إِلَى مُدْرِكَةٍ ^(١) وَإِلَى مَعِينَةٍ عَلَى الْإِدْرَاكِ ، وَالْمُدْرِكَةِ مُدْرِكَةٍ إِمَّا لَمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَدْرِكَ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةَ وَهُوَ مَا يَسْمَى صَوْرًا ،

فَإِنْ شَرَطَ عَقْلُ الذَّاتِ أَمْرَانِ : الْقِيَامَ بِالذَّاتِ ، وَالتَّجَرُّدَ . وَكَذَا يَقْضِي قَوْلُهُ « كُلُّ حَالٍ يَحْتَاجُ فِي كَوْنِهِ مَعْقُولًا إِلَى عَمَلٍ » بِالضَّرُورَةِ الْعَقْلِيَّةِ . وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَيْضًا النِّقَاضُ بِصِفَاتِ الْمَجْرَدَاتِ . فَانْهَاجَ مَعْقُولُهُ مِنْ غَيْرِ عَمَلٍ ، وَكَلَامُ الْإِمَامِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْإِلَامَ فِي قَوْلِهِ « هُوَ مَعْقُولٌ لِذَاتِهِ » صَلَاحُهُ الْعَقْلَ وَأَمَّا الشَّارِحُ فَجَعَلَهَا عَلَى لَامِ التَّعْلِيلِ . وَلِذَا فَسَّرَهُ بِقَوْلِهِ « هُوَ مَعْقُولٌ بِذَاتِهِ » وَكَأَنَّهُ هُوَ الظَّاهِرُ إِذْ مِمَّا هُوَ الْمَجْرَدُ مِنَ الْمَادَّةِ وَعَلَايِقِهَا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى ذَاتِهِ فَمِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَصِيرَ مَعْقُولًا لِلْغَيْرِ وَلاَ يَحْتَاجُ إِلَى عَمَلٍ ، ثُمَّ قَالَ الشَّارِحُ : الْحَقُّ أَنَّ الْمَرْدَ بِالْمَادَّةِ هِيَ هِيَ الْهَيُولَى لَامُطْلَقِ الْعَمَلِ لَوْجُودِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَصِفَاتِ الْمَجْرَدَاتِ ، وَمَعْنَى مَنَعَ الْمَادَّةَ عَنْ كَوْنِ الشَّيْءِ مَعْقُولًا أَوْ الْمَادَّةَ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَصِيرَ الْأَشْيَاءَ الْحَالَةَ فِيهَا أَشْخَاصًا فَهِيَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُشْتَخَصٌ ، وَالْأُمُورَ الْحَالَةَ فِيهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا أَشْخَاصٌ لَانْكَوْنُ مَعْقُولَةً . ضَرُورَةُ كَوْنِهَا ذَوَاتٍ أَوْضَاعَ قَابِلَةً لِلْإِشَارَةِ الْحَسِّيَّةِ وَامْتِنَاعَ قَبُولِ

الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ أَيَّاهَا . وَ إِذَا تَجَرَّدَتْ عَنْ الشَّخْصَاتِ صَارَتْ مَعْقُولَةً لِاتِّفَاقِ الْوَضْعِ م .

(١) قَوْلُهُ « وَهَذِهِ الْقَوَى تَنْقَسِمُ إِلَى مُدْرِكَةٍ » الْقُوَّةُ الْبَاطِنَةُ أَوْ مُدْرِكَةٌ أَوْ مَعِينَةٌ عَلَى الْإِدْرَاكِ . وَالْمُدْرِكَةُ أَوْ مُدْرِكَةُ الْوُجُودِ أَوْ مُدْرِكَةُ الْمَعْنَى ، وَالْمَعِينَةُ عَلَى الْإِدْرَاكِ حَافِظَةٌ وَمُنْصَرِفَةٌ ، وَالْحَافِظَةُ أَوْ حَافِظَةُ الْوُجُودِ أَوْ حَافِظَةُ الْمَعْنَى ، وَهَذَا لِأَدْلَالَةٍ فِيهِ عَلَى الْعَصْرِ ، وَلاَ شَكَّ فِي احْتِمَالِ وَجُودِ غَيْرِهَا لَكِنَّا لَمْ نَجِدْهَا مِنْ أَنْفُسِنَا إِلَّا خَمْسَةً بَعْدَ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ ، وَالْفَرَضُ مِنْ انْتِقَاسِ ضَمِّ مَا . وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَعْمَالُ أَعْنَى ادْرَاكِ الصُّورِ وَالْمَعْنَى ، وَحِفْظِهَا ، وَالتَّصَرُّفِ فِيهَا لِأَنَّ شَكَّ فِي

وإمّا لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني . والمعينة تعين إمّا بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعادة الى إدراكها ، وإمّا بالتصرف فيها . والمعينة بالحفظ معينة إمّا لمدركة الصور ، وإمّا لمدركة المعاني . فهذه خمس قوى :
الأولى مدركة الصور . وتسمى حساً مشتركاً لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالنادية إليها .

والثانية معينتها بالحفظ . وتسمى خيالاً ومصورة .
والثالثة المتصرفّة في المدركات . وتسمى متخيّلة ومتفكّرة باعتبارين .
والرابعة مدركة المعاني . وتسمى وهما ومتوهّمة .
والخامسة معينتها بالحفظ . وتسمى حافظة وذّاكرة . وإِنّما سمّي الجميع مدركة وإن كانت المدركة منها إثنين فقط لأن الإدراكات الباطنة لانتمّ إلّا بجمعها . وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فإن الترتيب التعليمي أن يرتقى بالتعلّمين عمّا هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب إلى العقل .
قوله

﴿ أليس قد تبصر القطر النازل خطّاً مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطّاً مستديراً . [هذا] كلّهُ على سبيل المشاهدة لأعلى سبيل تخيّل أو تذكّر . وأنت تعلم أنّ البصر إنّما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط . فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أو لا واتصل بها هيئة الإِبصار الحاضر . فعندك قوّة قبل البصر إليها يؤدّي البصر كالمشاهده وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوّة تحفظ مُثُل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها . وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم ، وأنّ لصاحب هذا اللون

وجودها . ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني . لكونها جسمية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوّة جسمانية تكون مبدأ له . وهذا ضروري لاسبيل الى انكاره ؛ لكن يحتمل أن يكون قوّة واحدة مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة . والقرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى . ٢

هذا الطعم . فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً .
فهذه قوى (٢)

أقول : هذا بيان إثبات الحس المشترك والخيال . وقد استدلل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معاً بالشركة . أمّا الاستدلال على الحس المشترك مفرداً فهو قوله « أليس قد تبصر القطر النازل » إلى قوله : « إليها يؤدى البصر كالمشاهدة » والحاصل أن الموجود فى الخارج كنقطة ، (١) والمرمى كخط . والنقطة المتحركة ترسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . والمقابلة إنما تحصل فى آن يحيط به زمانان لاحصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة ، فلولا شئ آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قائماً على وجه متصل الارتسامات المتتالية فى البصر [وفيه] بعضها ببعض ، لم يكن اتصال . فلم رخط . فإذن هيئنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصرى مشاهداً . وأمّا قوله « وعندها تجتمع المحسوسات فيذكرها » فإشارة إلى خاصية أخرى لهذه القوة . وهى التى لأجلها لفتت بالمشترك . وإنما ذكرها هيئنا لتعريف القوة بها . وسيورد الحجة على إثباتها .

(١) قوله : « والحاصل أن الموجود فى الخارج كنقطة » رتبة نقطة كالخط لاشك أنها لاتصال ارتسامها فى الحس ، واتصال الارتسامات ليس فى البصر ، لأن كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة ؛ حتى إذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام . فلا اتصال للارتسام فى البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة فى حد من الحدود ويبقى فيها إلى أن يتصل بها صورتها فى حد آخر وهى الحس المشترك الذى إذا انطبع فيه المحسوسات كانت مشاهدة . وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة . ولذلك اقتصر الشيخ عليه .
وأما قوله « والمقابلة إنما تحصل فى آن » فهو كذلك لأنه لو بقيت المقابلة فى حد من المسافة زماناً لانقطعت الحركة . والكلام فى استمرارها ، وأيضاً لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان إلا نقطة . فلا يكون المشاهد خطأ متداً . لكن لا دخل لهذه المقدمة فى الاستدلال ؛ بل يكفى أن يقال : تلك النقطة فى حد من الحدود محسوسة مشاهدة لكن إصهارها فى أى حد فرض ليس إلا بحسب اتصال مقابلتها بالبصر حتى إذا زالت مقابلتها زال الإصهار فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر فهذه الدلالة لا تحتاج إلا إلى تحقق المقابلة فى حد وزه إليها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة . وأما أن المقابلة آنية أو زمانية فلا حاجة إليه قطعاً .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الإستدلال بأن قال : لم لا يجوز أن يكون اتصال الإرتسامات ^(١) في الهواء بأن يكون كل تشكّل تحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة إليه فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتصل التشكلات ويرى خطأً .

قال : وهذا أولى ممّا قالوه . لأنّ القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لا ترسم فيه إلّا صورة المقابل ليس ببرهاني ، والتجربة لانفيده .

والجواب عن الأول : أنّ بقاء التشكّل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي الخلاه . فإنّ التشكّل إنّما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بها لها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاه .

(١) قوله « لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات » توجبه أن يقال : لا نسلم أن الارتسامات إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى للنفس . ولم لا يجوز أن يكون في الهواء فإن النقطة إذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصنرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سرعيا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الأجزاء الهوائية المجاورة . فيرى خطأ .

وأنت خبير بأن اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط ، بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة و اتصال التلونات كاتصال التشكلات . وكان الإمام قائل بذلك . يلوح لمن يطالع شرحه .

ثم قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر . وتوقف الارتسام في البصر على القابلة ممنوع .

فإن قلت : ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الأول حتى يقال : لا نسلم أن اتصال الارتسامات ليس في البصر ، ولكل سلمناه . لكن لا نسلم أنه إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى فلم أخره عنه .

قلت : المنعان مترتبان على ما وجهه الإمام فإنه قال : أنا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الجوّالة خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد أن يكون وجوداً في قوة مدركة جسمانية . فاما أن يكون في قوة البصر ، أو في قوة أخرى . وعلى هذا ترتب المنع ، فيقال : لا نسلم أن الخط ليس بوجود في الخارج بل لا اتصال بتشكلات القطرة في الخارج يرى خطأ

وعن الثاني : بأن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته . لأنه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ « عندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها » فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ^(١) وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين : أحدهما أن المدرك قابل ، والقابل يغير الحافظ لحجّة : هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ولمثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها . والحجّة ضعيفة . ومع ذلك فإن الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ،

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتسام فيه . ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع . فقد أخل بالواجب .
واجاب عن الاول وهو النعنى الذى ذكره أولا : بان الشكل لوبقى عند زوال النقطة لزوم الغلا . لعدم النقطة فى ذلك الوضع ، وعدم هوا آخر .

وعن الثانى وهو قوله : وهذا الاحتمال أولى بما ذكره لانه قول بمشاهدة ما ليس بوجود فى الخارج فان القول بادراك البصر خطأ فى الخارج لا اتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس بوجود فى الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله . بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشئ الغائب عن البصر كالمشاهد . فانه ليس قولاً بادراك البصر . وفى هذا إشارة إلى الجواب عن المنع الثانى وهو أن إدراك البصر ما لا يقابل ولا فى حكم ما يقابله مستحيل ، والمانع مكابر .

واعلم أن النائم يشاهد فى منامه اموراً كثيرة ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطّل حواسهم صوراً لا يربها الحاضرون فى مجلسهم ؛ بل ربما لا يوجد فى الاعيان أمثالها . والإنسان يتغلب فى عامة أوقاته اموراً قد شاهدها أولم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة . و ليس ذلك إلا لان ادراك هذه القوى المشتركة قد بقوى فيكون مشاهدة ، ويضعف فيكون تخيلاً . م

(١) قوله : « واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة » يعنى اذا رجعت الى نفسك علمت أن المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها فى الحواس متأدية الى العس المشترك . وهو المشاهدة ، ثم اذا غابت زالت المشاهدة ؛ لكن يمكنك أن تطالع تلك الصورة . وهو التخيل . فلو لا بقاء ما مخزونة

وأيضاً إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة ، وبالنفس التي تفعل أفعالا مختلفة .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما . فإنهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه . كالأرض ، وأما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين . والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء . لأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ثم يتكرر بقصد ثان ، أو كانت وجوه الصدورات مختلفة . فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير مستنبثاً للالوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لاقسام تلك الصور إليها . وذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون ،

مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخليها وهي الخيال ، و أما توقف انتمام هذه الدلالة على تقاير القوتين استدلاوا عليه وجهين : أحدهما أن الحس المشترك قابل للصور ، والقابل غير العائظ : بحجة ، ومثال : أما الحجة : فلأن مبدء القبول لو كان مبدء الحفظ كان المبدء الواحد مصدراً لاثنتين ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما المثال فهو أن الباء له قوة قول الاشكال وليس له قوة حفظها ، وهذا الدليل منقوض بالخيال فإنه لو وجب أن يكون القابل غير العائظ لم يكن الخيال حائظاً ضرورة أن حائظ الشيء قابل له ثم إن الحجة ضعيفة لما سبأني من إبطال أن الواحد لا صدر منه إلا الواحد ، وأيضاً ينقض بالحس المشترك . فإنه يدرك أنواع المحوسات ، وبالنفس . فإنها يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن ، هذا ما ذكره الإمام . والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل وأخر نقضها ، وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته .

أجاب عن نقض الدليل : بأن اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على أن مبدئهما واحد ، لجواز أن يكون قوله بحسب المادة ، والحفظ بحسب الصورة كما في الأرض فإنها تحفظ الشكل بصورتها ، وكيفية اليدوسة تقبله بحسب مادتها . فكذلك الخيال لا بد أن يكون في محل جسماني فقولُه لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال . وأما افتراقهما في شيء فيدل على تقاير المبدئين . والحفظ والقبول هيهنا مفرقان لا مكان تحقق الحفظ بدون القبول . كما إذا عرض آفة لقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما ، وبعد زوال المرض يستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد أن يكون مبدء إدراك الصور متمايزاً لمبدء حفظها .

وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مانقله فإنه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ

ثم إنه يصير مدركاً للضدّين لكون اللون مشتتاً عليهما . وأما النفس فإِنما يتكشّر فعلها لتكشّر وجوه الصدورات عنها .

قال : والمثال أيضاً ضعيف . لأنّ ثبوت الحكم في صورة لا يقتضى ثبوت مثله في صورة أخرى .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنّه ؛ بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث ^(١) ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلّي بأنّ كلّ ما يقبل شيئاً فهو يحفظه . فإنّ ذلك يدلّ

بل بمجرد تناغيرهما على تناغير مبدئيهما بالعجة والمثال . ولواستدلّ بافتراقهما لم يحتج إلى العجة والمثال . على أن قوله « اجتماع القبول والحفظ لا يدلّ على وحدة مبدئيهما » مستدرك في الاستدلال بل يكفي أن يقال : نحن لا نستدلّ على تناغير المبدئين بمجرد التناغير بل بالافتراق .

وفي هذا الاستدلال نظر . فقد تكرر أن الإدراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل لحصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تناغير المبدئين ، وأما قوله « و المعارضة بالحس المشترك والنفس » فليس بشيء . لأن جواب النقص يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل . وإذا جاز أن يكون الواحد مبدء الكثير إما بالواسطة أو بالجهات فليجزم ذلك في مبدء القبول والحفظ أن يكون واحداً ومبدءاً لهما بجهتين . على أن القبول انفعال لا فعل ، ومن الجائز أن يصدر عن قوة واحدة فعل ، ويرد عليها انفعال . وأما قوله « فالصادر عن الحس المشترك إمكان استقسات الصور » معناه أن الذي يقتضيه الحس المشترك أمر عام وهو استنبات الصور مطلقاً وقوله « عند غيبة المادة » تقييد مستدرك لأنه كما يستنبت الصور عند غيبة المادة في الصور يستنبت الصور عند حضورها في المشاهدة على مأمّر ، ثم إن كان الإعمال يتحقق إلا في الإخص كان استنبات الألوان والاصوات وغيرها يقتضى اقتضاء ثانياً . فالصادر أولاً أمر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ، ويجوز أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكثرة بالوساطة . وهذا كما ترى فاسد . لأن الصادر من الشيء لا يكون إلا أمراً شخصياً . وأما أن يكون عاماً ويصدر بواسطته أمر خاص فهو غير معقول ، والأولى أن يقال : الإدراكات انفعالات . والذي سنبين : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . لأنه لا يقبل إلا انفعالا واحداً . م

(١) قوله « بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث » وهو أن الماء يقبل الأشكال ، والماء لا يحفظ الأشكال . فالقبول مناير للحفظ فمبدء القبول لابد أن يكون منايراً لمبدء الحفظ . فهو استدلال باختلاف الأنفعال على اختلاف المبادئ . وكفى في بيان اختلاف الأنفعال أثبات الجزئية ، ولا حاجة إلى اثبات الكلية . وهذا غير وارد لأن المثال أورد مثالا على تناغير المبدئين كمدال عليه العجة ، لا على تناغير القبول والحفظ حتى يكون أثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تناغير المبدئين من إثبات الكلية . و العجب أنه كان يستدلّ بافتراق القبول والحفظ لا بتناغيرهما . و استدلال ههنا بمجرد تناغيرهما . م

على مغايرة القوتين بالضرورة .

قال : والوجه الثاني^(١) أن استحضار الصور ، والذهول عنها من غير نسيان ، والنسيان يوجب تغاير القوتين . فإن الإِستحضار حصول الصورة في القوتين ، والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة ، والنسيان زوالها عنهما . وهذا أيضا ضعيف . لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر ورأيه . وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما . والإِستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر . وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى . فإن قلت : حافظتها العقل الفعال . قلنا : فليكن هو حافظا للحس المشترك أيضا .

والجواب عنه : مأمّر . وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة ، والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعال لتمثل المقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ « وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم » فاستدلال مشترك على وجودهما معا^(٢) وهو بناء على أن النفس

(١) قوله : « والوجه الثاني » لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال : استحضاره ، وذهوله ، ونسيانه . وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ، ونسيانه بزوالها حتى يحتاج الى تجسم احساس جديد . ولا شك أن الادراك متتف في الذهول . فلولم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره . لان قوله « والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك » ان اراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الادراك فهو ممنوع ، وان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك . فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد النعم . لما مر آفا . و للامام منع آخر لم ينقله لقوته . وهو اننا لا نسلم أن الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجسم احساس جديد في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحاسة فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع أنه لا حاجة إلى تجسم احساس جديد . م

(٢) قوله « فاستدلال مشترك على وجودهما معا » أما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم

لا ندرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية . وتقريره أنها لا ندرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما أنه ذو حلاوة . من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبة واحدة ، وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع وإلا فتعتمد صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والإلتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح بأننا نحكم على زيد بأنه إنسان وهو حكم بكلى على جزئى . فالحاكم يجب أن يدركهما معا ، ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات .

والجواب : أنها مدركة لهما ولكن لأحدهما بالآلة ، وللآخر بغير آلة .

على هذا اللون بأنه غير هذا الطعم ، وعلى صاحب هذا اللون بأنه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشئين لا بد أن يدركهما . فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر . وهو باطل . لأن كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك إلا نوعاً واحداً من المحسوسات ، أو غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات إليه على السوية وهو الحس المشترك . وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس . وأما إذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز أن يكون مدركاً لهما لحصول صورتهما في قوتين . وهذا ملغى اعتراض الإمام .

وأما على وجود الغيالى فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع ، والا اندم صورة كل واحد من الشئين عند ادراك الآخر والنتفاتة إليه . وفيه منع ظاهر . فان الانسان اذا رأى مارا كله يدرك لونه وطعمه معا .

وتقرير اعتراض الإمام انا نحكم على زيد بأنه إنسان فالحاكم بشئ على شئ اما أن يجب أن يدركهما ، أولاً يجب فان لم يجب بطل حكمتكم ، وان وجب فالحاكم على زيد بأنه إنسان لا بد أن يكون مدركاً لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون المدرك لزيد أيضاً هو النفس أيضاً . وإذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز أن يكون الحاكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس أيضاً . وحينئذ سقط الحجة .

وأما جواب الشارح بأن النفس مدرك للجزئيات بالآلة ، والكليات بغير آلة . فغير رافع لجواب أن يكون الحاكم بين محسوسين بحسب آلتين .

قال . والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن الذوق ادراك الذوقات فلو كان الدماغ

قال : والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة أنني إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب ، وإذا أبصرت شيئاً فليست مبصراً له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ . والذي يدل على إبطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي إمّا اختلاط الصور ، أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر .

والجواب عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ، وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك .

وعن الثاني أنه استبعاد محض . وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية .

يدرك المدوقات لكن له ذوق وليس كذلك بالضرورة ، ولو جاز أن يقال الذائق هو الدماغ مع أنا نجد خلافه جاز أن يقال الذائق الكعب والعقب ، وأيضاً إذا ادركت القوة الباصرة شيئاً فلو أدركه الحس المشترك وليس الإبصار إلا إدراك البصر فلا يكون إبصار الشيء إبصاراً واحداً بل إبصارين .

وعلى إبطال انخيال بأن من طاف في العالم ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغ ، فاما أن يحمل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض ، أو يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الأخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور .

وجواب الشارح عن الأول : إن إدراك الحس المشترك المذوق لتخيل المذوق وتخيل المذوق ليس في العقب بالضرورة ، وكذلك في الإبصار إدراك الحس المشترك محل البصر فلا يكون إبصاره إبصارين .

و فيه نظر : لما مر من أن مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك . كما أن تخيلها . به . والفرق بينهما أن التخيل إدراك الصور في الغيبة ، والشاهدة الإدراك مع الحضور . والحق في الجواب أن الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس . ولا نسلم أن ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ لأنه إذا لحقه آفة بطل الذوق بغلاف ما إذا لحق الكعب آفة . وكذلك الإبصار ليس إلا بإدراك النفس البصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وحصول الصورة في العصب المشتركة ، والحس المشترك . وكذلك قال علماء المناظر : ابتداء الإبصار في البصر ، وانتهاءه عند العصب المشتركة ، وكمالها عند الحس المشترك .

والجواب عن الثاني : أنه قياس الصور على الإحسان فالصور أن تواردت على محل واحد لا يختلط ، أو على أجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد ، وقد سبقت الإشارة إلى تعقيد مراراً ، م

قوله .

❖ (وأيضاً فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة . ولا متأدية من طريق الحواس . مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده . فعندك قوة هذا شأنها . وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بمدحكم الحاكم بها غير الحافظة للمصور) ❖
أقول : هذا بيان إثبات الوهم والحافظة .

أمّا الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها . كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية ، فأدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها^(١) ، وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه كالموت . وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة فأثبتها ، وبيان مغايرتها لسائر القوى . كما مر . وما في الكتاب

ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : الصداقة التي بيني وبين ولدى كلبية .

(١) قوله : « فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها » تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس الظاهرة . وذلك ظاهر ، ولا الحس المشترك والعيال لانه لا يترسم فيها الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ، ولا النفس الناطقة . والالم يوجد في الحيوانات العجم . لان المدرك للمعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً . فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهو القوة الوهمية . ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس . وليست تدرك لها بالغات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بالقوة الجسمانية . لكن الكلام في انه لابد ان يكون ادراكها المصور بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة وهي الحس المشترك . م

فيجاب : بأن يقال : هب أنها كلية ولكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية .
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية ، وأيضاً الإستثناس الذي تدركه الشاة من صاحبها
في وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله .
قوله :

﴿ وللكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة ، وإسم خاص فالأولى
هى المسماة بالحس المشترك ونبتاسيا وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس
لاسيما في مقدم الدماغ . والثانية المسماة بالمصورة والخيال . وآلتها الروح المصوب
في البطن المقدم لاسيما في الجانب الأخير ﴾

ذكر علماء التشريح ^(١) أن الحامل لقوة الشم زاعدتان شبيهتان بحلمتى الثدى ،
نابتان من مقدم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .
والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هي الأعصاب
النابتة من الدماغ ، وهما ميجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

(١) قوله : « ذكر علماء التشريح » واعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقسام الى ما
يختص باسم الاجزاء ، وانقسام الى ما يختص باسم البطون . اما الى الاجزاء فلانه ينقسم قسمين
متساويين فى المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او
الدخروط قاعدته فى مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لامعالة أغلظ ؛ و يستند الى المؤخر فيكون
الجزء المقدم أغلظ وأعرض واقصر ، والجزء المؤخر اضيق وادق واطول . حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم . وهذا الانقسام بعجبا حاجزين الجزئين من الغشاء الغليظ . ولما كان الارواح السبعة
التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم النصف من حصة
الجزء المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ، و من المؤخر اربعة ، و الزوج الثالث من
العدد المشترك بينهما . واماما فى البطون فهو ان للدماغ تجاوير ثلاثة اعظمها البطن الاول و
يشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر ، واصغرهما البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم
ثم ان جزءا من جوهرا الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة . وهو النخاع .
وقد ثبت للعصب زوجا زوجا من جنبيه موازيا ومصافيا للاعضاء . فان اعتبرنا جوهرا الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين ، والنخاع والاعصاب كالاشجار على أطراف الانهار . وان اعتبرنا الروح النفسانى
الساير فى الدماغ والنخاع والاعصاب . فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار
الماخوذة من الجدول الكبار ، والاعضاء كالزراع . اذا ثبت هذا التصوير .

والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة في ثقبه في الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع هو القسم الأول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ، ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ .
والحامل لقوة اللمس سائر الأعصاب وخصوصاً النخاعية . فتبين من هذا أن مبداء أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ ، ومبداء أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ وأكثرها نخاعية . فلاجل ذلك قال الشيخ « إن آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ ، ولم يقل مطلقاً في مقدم الدماغ فإن الحس المشترك كمراس عين تشعّب منه خمسة أنهار . وكان الروح المصوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال . إلا أن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص ، وما في مؤخره بالخيال أخص »

فنقول: أراد الشارح أن يبين أن مبداء أعصاب الحواس الأربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر أن قوة الشم في ذابنتين نابتين بين مقدم الدماغ ، وقوة الإبصار في عصبتين مجوفتين عن جوار الزابنتين وهما الزوج الأول من الأزواج السبعة ، وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزين ، وقوة السمع في القسم الأول من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ . فقد بان أن منشأ الأعضاء الأربعة هو الجزء المقدم .

وفيهِ بحث : لأن الزوج الخامس لما كان خلف الثالث ، والثالث في الحد المشترك بين الجزين فكيف يكون نبت قسم منه في الجزء المقدم ، وأيضاً صرح الشيخ في الكليات بأن منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ . وإنما وقع في هذا الخطأ لما رأى في بعض نسخ الكتاب أوفى كتاب الشفاء . هذه العبارة بينهما هي خطأ والنسخة الصحيحة التي ترضى لها الشراح أن هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ . أولمله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فإن مبادئ الأعصاب الأربعة في البطن المقدم لا في الجزء المقدم . وهو المراد من قوله « لا يصح في مقدم الدماغ » لكن توزيع الأعصاب بحسب الأجزاء لا بطون . كما أشرنا إليه . ولما ظهر أن مبادئ الأعصاب الخمس الدماغ والنخاع ومبداء أعصاب الحواس الأربعة مقدم الدماغ ومبداء عصب اللمس أما باقي الدماغ والنخاع ، فالروح المصوب في مبادئ . الأعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة للحس المشترك ، و إنما قال لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئ المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم . والفاضل الشارح فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك . ثم اشتغل ببيان الاستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره

والتأدية هي هنا استعارة من إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس محسوسة ، وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع . مثل جميع المحسوسات . واتصال الأعصاب ليس لتهيئ طرق تسير فيها الكيفيات فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدء واحد مجتمع في موضع بعد هال إلا حساس . وباقي كلام الشيخ ظاهر .

لان أكثر أعصاب الحس من مقدم الدماغ، ولم يقل في مقدم الدماغ لان بعض مبادئ عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ أو النخاع .

وأما قوله «فان الحس المشترك كراس عين» فهو بيان لقوله «آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس» و تقريره : أن الحس المشترك كراس عين ينشعب عنه أنهار وهي أعصاب الحواس الخمس ، والماء الجارى فيها هو الروح الحساس . وإذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الأرواح المصبوبة في مبادئ تلك الأعصاب أعنى الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال وفي نهر يتباعد مثل البصرات وفي نهر آخر مثل السموعات وهكذا ، ثم قال : لأمعنى للتأدية الإدراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس ، وبواسطة الروح المشترك الذى هو آلة للحس المشترك و إلا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ، ولانه لو تحرك المثل توقف إدراك المحسوس على حركتها وليس كذلك .

وهذا كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على أن الصور يتأدى من الحواس في الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض أجزاء الماء الى جميعها ، وتأدى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء إلى القوة الشامة . وعند ذلك يتم و يكمل الإدراك ، وأيضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلولم يتأدى منها إليه فكيف يتصور حصول المثل فيه ، وأما ذكره الامام من أن الروح الدائق لوحظ الطعم الى أن يتصل بالحس المشترك وجب أن يجد الانسان ذوق المعلوم في مسلك الروح إلى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان . فشيبة مبناهما هم الفرق بين الصور والاهيان على ما مر مرارا . م

قوله

❖ (و الثالثة الوهم . و آلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف

الاطوسط)❖

قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم : (١) هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كما حكم العقل ؛ ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية . وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية . إلى هيئتها حكاية قوله . فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى في الحيوان . واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها للتخيلة على ما سيبنى . ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر التخيلة .

قوله

❖ (وتخدمها فيها قوة رابعة . لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركب أيضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة . و سلطانها في الجزء الأول من التجويف الاوسط ؛ كأنها قوة ما للوهم و بتوسط الوهم للعقل)❖ .

معناه واضح . والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح : إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم

(١) قوله قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم ، الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية إلا أن حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لئلا يمكن حاكمها إلا في الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الجسمية والتعيلات كما إذا رأى شيئا أصفر حكم بانه عسل أو حلو فرما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب . ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له . م

القاضى على الشيتين لابد وأن يحضره المقضى عليهما ، وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإن الوهم مدرك ومتصرف معا .

والجواب عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها في شيتين يقتضى حضورهما لإدراكها لهما . إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً .^(١)
وعن الثانى أن الشئ الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما بحسب ذاته . والآخر بحسب آله ، أو كلاهما بحسب آلتين .

قوله

*) والباقية من القوى هي الذاكرة . وسلطانها في حيز الروح الذى في التجويف الأخير . وهو آلتها *)

هذه هي القوة الخامسة . وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ . ويسمى قوم ذاكرة . فإن الذكر لا يتم إلا بها .

قال الفاضل الشارح : حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها . فإن وجب أن يسب كل فعل إلى قوة وجب أن تكون القوى ستاً . وهذا شئ ذكره في القانون .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون^(٢) بهذه العبارة : وهي هنا موضع نظر فلسفى

(١) قوله « إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً » هذا بناء على ما تقدم من أن الإدراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك .

وفى هذا الجواب نظر : إذ فاعدهم أن الحاكم بين الشيتين يجب أن يدركهما .
والجواب : أن المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرره فى الجواب عن الثانى . م

(٢) قوله « وأقول ان الشيخ ذكر فى القانون » لما قال الامام : وهذا هي ، ذكره فى القانون . كذبه فى العقل بانه لم يحكم بالممارسة فى القانون ، ثم بانه حكم فى الشفاء بان العاقل هي المذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم أن يكون القوى ستاً . وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزئى من العاقل فيقبل الوهم بقوته المتخيلة يعرض صورة بصورة من الصور المغزونة فى الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور فى العاقل . وذلك لان المعانى الجزئية لما كانت مأخوذة من الصور فبعدم نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا . م

في أنه هل القوة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ؛ ولكن ليس ذلك ممّا يلزم الطبيب . فهمنا لم يحكم بالتفاير مطلقا . وقال في الشفاء : وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى أيضاً متذكّرة . فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستنباتها والتصور بها مستعيدة إيتاها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل الحافظة يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله . وهذا يدلّ على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر . والحق أن الذكر ^(١) ملاحظة المحفوظ . فهو مركّب من إدراك لشيء أدرك في وقت آخر وحفظ . على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط ، والإسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر . فإذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة ؛ بل هي مبدء فعل يتركّب من أفعال قوتين : مدركة وحافظة ، والمسترجعة مبدء فعل يتركّب من أفعال ثلاث قوى : متصرّفة ، ومدركة ، وحافظة .

وهي هنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر : أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس : ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكّرة والمتخيلة ، والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة ،

(١) قوله والحق أن الذكر كما أن لصور المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع حضورها والمشاهدة ، ثم انحفاظا في الغيال ، ثم ادراكا في حال غيبتها وهو التغيل ولا يتم الا بالقوتين ، وزوالا عن لوح الغيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد . كذلك للمعاني المتلفة بالمحسوسات ، وهو شأن الوهم ، وحفظ . وهو شأن العافظ ، وذكر . وهو كما ذكره الشارح : ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الدهل عنها . ولا يتم الا بالقوتين ، وأمر اربع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه إذا زال المعنى عن العافظة لم يحتاج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الغيال ويدرك المعنى ويتحفظ في العافظة . فهذا الاسترجاع محتاج الى ثلاثة اعمال : فكري تصرف في الصور . وهو شأن المتخيلة ، وادراك المعنى المنسى . وهو شأن الوهم . وحفظ له . وهو شأن العافظة . فقد بان أن لاجابة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة . والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع . ولهذا فسر المتذكّرة بالمسترجعة في القانون ، وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى أو الصورة عن العزاة . والاولى أن يدل عبارة الفكر بالاستعصاء كما مر في بحث الغيال . م

وبحر كانهاء أفعالها متخيلة ومتذكّرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانها فهذه حكاية ألفاظه . وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى

أقول : وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به : وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى هي كآنها القوة الوهميّة بالموضع لامن حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم . وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة ، وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرّفة والوهميّة عضو واحد . ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لاتفعل فعلين مختلفين . فإذن صدور فعلين مختلفين هما الإدراك والتصرّف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا . وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ . فإذن ليس مراده من قوله : الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيلة والمتذكّرة . أن جميعها بالذات واحدة . وكيف والمذكّرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لاشك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاشتغال هي الوهميّة بالذات ؛ بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدء الذي ينسب إليه التخيل والتفكر والتذكّر والتحفّظ هو الوهم كما أن مبدء الجميع في الإنسان هو الناطقة . ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانيّة .

قوله

﴿ وإنما هدى الناس ^(١) إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختصّ

(١) قوله « وإنما هدى الناس » لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول إثبات ذلك بوجه ظنى . ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الافة في التخييل ، والفكر ، والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاثة ، ولم يفرقوا بين المدرك والعافظ . والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا أن في إطلاق الاعضاء عليها تسامحا .

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال : بان هذه هي الآلات . الا انه يخالف لما ذكره أولا من أنه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوة ، وتأخير اخرى ، وتوسط ثالثة ضرورة انها ليست الا بعصب الوضعم . م

بتجويف أو رث الآفة فيه)*

هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم . إنما يميز هذه التميزات الحكيم . فالقوى عند الأطباء ثلاث : خيال آله البطن المقدم ، وفكر آله البطن الأوسط المسمى بالدودة ، وذكر آله البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح : هذه الحجّة لاتدلّ على كون هذه القوى في هذه الاعضاء . لأنها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة ببعض آخر . وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع . لأنها آلتها . فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ .

و أقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الاعضاء ، أو بشيء آخر . لأنه بحث آخر

قوله

*) (ثم اعتبار الواجب^(١) في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقنص للجرماني

(١) قوله «ثم اعتبار الواجب» هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكده لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية أن تقدم القوة التي تفيض صور المحسوسات . وهي الحس المشترك والخيال ، وتؤخر القوة التي تفيض معانيها إلى الوسط وهي الوهم ، أو إلى آخر الدماغ وهي العاقلة ، وتوسط بينهما القوة المنصرفه فيهما بالتركيب بين الصور تارة ، والمعاني تارة ، والصور والمعاني أخرى وقد نسب صور المحسوسات إلى الجرم . لان الاجسام إما علوية ، ويسمى بالاحرام ، وإما سفلية . ويخص باسم الاجسام . فلما كانت صور المحسوسات مرتدة في أعلى البدن ناسب الجرم دون الجسم ، وكذلك نسب معاني المحسوسات إلى الروح لان الروح يتكون من بغارات الاخلاط وراقبها . ولما كان المعاني بالنسبة إلى المحسوسات لطايفها وصفايها ناسب الروح إلى النفس اذ لانسبة بين الجسديات والمجردات . قال الامام : هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة . وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسب الحس الظاهر لتعلقها بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قد ما وأخر القوى الوهمية والعاقلة لمدعما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المنصرفه فيها .

ويؤخر الأذن للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنهجية
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته [†]

هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية . فإنها
تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب . وفيه تنبيه على العناية
الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف . وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم
دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة .
ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح : الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه .
على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنه خطابي غير
مستمر لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس
المشترك والخيال في مقدمه لكون الإبصار والشم هناك بأولى من أن يجعل مؤخره
مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر .

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك هو الروح المصنوب
في مقدم الدماغ ؛ لكنه في هذا الموضع لم يعمل كون الحس المشترك بكون الحس
الظاهر هناك صريحا ؛ بل ذكر فائدة الترتيب . وأيضا إن سلمنا أنه عمل بذلك لكن في
قول هذا الفاضل : إن السمع في مؤخر الدماغ . نظر . لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة : ولينقدم

ثم اعترض عليه بأنه بيان خطابي لا يليق بالقيام البرهاني ومع ذلك غير تام . لأن السمع و
الشم في مؤخر الدماغ ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون
الشم والبصر فيه أولى بأن يجعل في مؤخر الدماغ بكون السمع واللمس في مؤخره . مع أن
الحاجة إلى اللمس أكثر وقد سمعنا أن هذه القصة بحسب أجزاء الدماغ . وكلام الشيخ في التجاوب
فلا يرد عليه أصلا . وقال الشارح : ليس هذا بدليل آخر بل ليس الإيحاء للترتيب و تنبيهها على
العناية الإلهية في ذلك . على أن قوله : السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير واد لكن
المراد من قوله : لين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على مالا يشك فيه من تأمل
في كتابه وأما قوله « وهذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع » هو الذي ذكرنا
فيما قبل أنه خطأ ربما وقع من طنبان القلم أو من الناسخ . م

الدماغ . لأن أكثر عصب الحس وخصوصاً الذى للبصر والسمع ينبت منه . لأن الحس طليعة والطليعة إلى جهة المقدم أولى . وذكر في الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغية بهذه العبارة : وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع . فهذا حكاية كلامه . وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوقى هذه . فما ظناك بالذوقى . وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه . فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق . والحجة التى أقامها الفاضل الشارح ^(١) على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات بأنها حكمة ببعض المدركات على بعض ، وختم بها الفصل . فهى خالية عن الفائدة . لأنهم معترفون بذلك إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات . وإذا تقدم ذكر ذلك مراراً فلا فائدة في التكرار .

❖ (إشارة) ❖

❖ (وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التضييف . فهو أن النفس الإنسانية التى لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات) ❖
أقول . يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها ، وإنما قال «على سبيل التضييف» لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات . لكونها مبادئ أفعال مختلفة

(١) قوله «الحجة التى أقامها الفاضل الشارح» جرى على ظنه أنهم يقولون النفس لا يعقل الجزئيات العادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة . فأبطل ذلك بأن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات . وذلك لأن الإنسان يمكنه أن يحكم بأن هذا اللون هذا المطعوم ، وهذا المطعوم هذا اللدوس بديهية والعقل قاضية بأن الحكم بين الشئين لا بد أن يدركهما ، ثم يمكنه أن يحكم بأن هذا اللون ملون وهذا اللدوس ملبوس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلئ ومدرك الكلئ هو النفس فيكون هى المدركة للجزئيات .

أجاب الشارح : بأنهم معترفون بذلك وليس كلامهم إلا أن إدراك النفس للكلبات بالذات و للجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها . م

فكان تفصيلها على سبيل التنويع ، وهذه غير متباينة بالذوات ^(١) لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة إنما هي تختلف بحسب الإعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنها أصناف . والكلمات المذكورة هي نهاى الكلمات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

قوله

«فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن» ^(٢) ، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية واستعانة بالعقل . لنظري في الرأي الكلى إلى أن ينتقل به إلى الجزئى»

أقول : قوى النفس تنقسم بالتسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع انصرافاتها مكتملة إياه تأثيراً اختيارياً ، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمي الأولى عقلا عملياً ، والثانية عقلا نظرياً . والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أوما يشابهه . و الشيخ بدء

(١) قوله «وهذه غير متباينة بالذوات» ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ . فكونها متصادفة بين البطان . ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية ، وإن أراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والعبوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ، ولعل الكلام أن القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضوع حتى كانت قوة حالة في موضوع غير موضوع الاخرى وهي مبادئ افعال مختلفة فهي انواع ، و أما القوى الإنسانية فهي ليست تختلف في الوضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ، وايضا قال «فكانها اصناف» وهذه مناسبة قدا كفى فيها بتقرير ما لا يتعقّق ٢٠

(٢) قوله «فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن» لاشك أن للنفس الإنسانية ادراكا للاشياء ، وتصرفا في البدن وهو فعل منه فائتوا للنفس قوتين مبدء ادراك ومبدء فعل من جهتي الادراك من الملاء الاعلى ، والفعل في عالم الادنى وفي بدنه . فبالجهة الاولى متأثرة ، وبالجهة الثانية مؤثرة . والقوة التي يدرك بها النفس الاشياء يسمى العقل النظري ، و بالقوة التي بها صارت مصدراً للأفعال يسمى عقلا عملياً . وإطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال ، والثانية مصدر الفعل ، أو بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس . ولما انقسم الادراك إلى قسمين : إدراك بامور لا يتعلق لعمل ، وإدراك بامور متعلقة

بالأولى . لأنها أظهر . فالشروع في العمل الإختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب . وهو إدراك رأى كلى مستنبط من مقدّمات كلية : أوليّة ، أو تجريبية ، أو ذاتية ، أو ظنيّة يحكم بها العقل النظرى ، و يستعملها العقل العملى في تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير أن يختص بجزئى دون غيره ، و العقل العملى يستعين بالنظرى في ذلك . ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئية أو محسوسة إلى الرأى الجزئى الحاصل . فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاذه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ومن قواها ماله بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأولها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات . وقد يسمّيها قوم عقلا هيولانيّا . وهى المشكاة . و تتلوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتهيأ بها لاكتساب الثوانى إمّا بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك . فتسمّى عقلا بالملكة . وهى الزجاجة ، و الشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة يكاد زيتها يضيء . ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال : أمّا الكمال

بالعمل فلا جرم انقسم العقل النظرى الى قوتين أو الى وجهين : قوة ادراك الامور التى لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض . ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة ، وقوة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح . ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة . لان مرجعها العلم . وأما العقل العملى فانما يصدر الانمال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل فى رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذا حصل لا يتأتى بدون العلم ، مثلا للمقدمة كلية وهى أن كل حسن ينبغي أن يوتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغي أن يوتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظرى . ثم ان العقل العملى لما اراد أن يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى . كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي أن يوتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر عنه الانمال لاراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بدئية أو مشهورة أو تجريبية . م

فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن . وهو نور على نور . وأما القوة فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروق منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب . وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل . والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعال . وهو النار . *

أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية ^(١) بحسب مراتبها في الاستكمال . وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة ، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل . والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ، ووسطها كما يكون للأُمِّي المستعد للتعلم ، ومنتهاها كما يكون للقادِر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هولانياً . تشبهاً بإياها حينئذ بالمهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها . وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرته .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة . وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية

(١) قوله « وهذا إشارة إلى قوى النفس النظرية » مرتبة النفس من بداية الاستكمال إلى نهايته أما استعداد الكمال ، أو نفس الكمال . و استعداد الكمال إما استعداد ضئيف ، أو استعداد متوسط ، أو استعداد قوى .

أما الاستعداد الضئيف فهو استعداد المعقولات الأولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهولاني .

وأما استعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الأولى كاستعداد الأُمِّي لتعليم الكتابة وهو العقل بالملكة . وحصول المعقولات الثانية إما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر ، أو بحركة الذهن . وهو حصول بالحدس . والبراد بالاكساب هي هنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الأولى أعم من أن يكون بالفكر أو بالحدس وإلا لم يكن قسمته إليهما .

فان قلت : العصر ممنوع لا مكان الحصول بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولاً بالحدس . وهو ظاهر وإلا لم يحتل الخطأ ، ولا بالفكر . لان افادة المعلم البادئ الترتيب كفاضة العقل

التي هي العلوم المكتسبة . و مراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق .
 مالنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات . وهو من
 أصحاب الفكرة ، ومنهم من يظفر بها من غير حركة إنما مع شوق أولا مع شوق . وهو
 من أصحاب الحدس . ويتكثر مراتب الصنفين . وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية
 سيجي . إثباتها .

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلا بالفعل ، وهي ما يكون عند
 الإقترار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو
 الحدس . وهذه قوة النفس . وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها . وهو المسمى
 بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل
 الهولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل فإنما
 يخرجها غيرها ، وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياس بإصدار
 الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

الفعال أياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن أيضا ثمة حركة .

فالجواب : أن المعلم لا يلقى المعدادات دفعة بل مقدمة مقدمة فالتعلم لا يتعلم الا بالاختيار فهو
 يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بخلاف الاستيفاض من العقل الفعال ، وهو بين لاسترة
 به . نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكرا كما عرفها المتأخرون بالترتيب فلا بدت
 والا فلا أقل من أن يجعل في عداده .

والاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و
 هو العقل بالفعل .

وأما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد ، والامام لما رأى في نسخته
 واوالمطلف قال : ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا : ان كانت ضعيفة فهي الفكرة ، وان كانت
 قوية فهي الحدس ، وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة ، وان كانت في غاية القوة فهي
 القوة القدسية . وذلك سهو . والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب
 لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجاة في الشكوة ، والمصباح في الزجاجاة . فلا بد من
 بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان .

فنقول : قد تقرر أن هناك استعدادين : استعداد اكتساب ، واستعداد استحضار وحضور المعقولات .
 ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد الحضي ، واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب

وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا : وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة . مع الواو والعاطفة . و الفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية . وذلك سهو منه . شهد به سائر كتب الشيخ وغيره . ومنشأ هذه السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله « أو بالحدس فهو زيت أيضا » وبين قوله « إن كانت أقوى » فهي زائدة ألحقها الناسخون خطأ . و التقدير اتصال الكلامين . وليس قوله « فتسمى عقلا بالملكة » جواباً لقوله « إن كانت أقوى » بل عطف على قوله « فتهيأ بها لاكتساب الثواني » لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذى بالفعل . وإذا تقرر هذا . فنقول : لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورّد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل : الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ، ولولم تمسسه نار نور على

فيكون الزجاجة . وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في الشكوة . وهي العقل الهيولاني ، والمصباح . وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة . لانه انما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة أولا . والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس . والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر ، والزيت في قوله « زيتها » اشارة الى الحدس ، وقوله « يكاد يضيء » اشارة الى القوة القدسية .

فان قلت : هذه الاشارات ليست منطقية على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة . و بيانه أنه يصف شجرة بان لها زيتا يضيء . ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء . عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر .

فنقول : الشجرة الزيتونة شيء واحد . فاذا ترقّت في أطوارها جعل لها زيت ، واذا ترقى الزيت صفاء كاد يضيء . فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكر مادامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى غاية الشرق صارت قدسية : وهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة ، واما قوله « لا شرقية ولا غربية » فهو تنبيه على أنها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية ، واما نور على نور فهو العقل المستفاد . فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقاً . لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب . م

نور يهدي الله لنوره من يشاء، و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم . مطابقة لهذه المراتب . وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد فسّر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب . فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهولاني . لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لأعلى التساوي لاختلاف السطوح والتقب فيها . والزجاجة بالعقل بالملكة . لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول . و الشجرة الزيتون بالفكر . لكونها مستعدة لأن تصبح قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب . والزيت بالحدس . لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتون . والذي يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية . لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل . ونور على نور بالعقل المستفاد . فإن الصور المعقولة وورود النفس القابلة لها نور آخر . والمصباح بالعقل . لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه . و النار بالعقل الفعّال . لأن المصاييح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح ^(١) «إنما قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأنّ ملكة الكتابة لا تحصل إلّا بعد حصولها بالفعل . فالعقل المستفاد متقدّم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل .

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » انا قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل هو أن يكون له ملكة استحضارها . وذلك انما يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية ، ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور مرات ، و الحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل .

وعندي أنه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل بل القدرة على الاستحضار كافية . فاذا حضرت المعقولات وذوّل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة . فلا بد من الاقتصاد على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ؛ ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا . وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء .

وقد بقي للامام هيئتنا بحث وهو أنه ان عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن ، وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم ، وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم الاستدله ، وبالعقل بالملكة استعدادها للمعقولات الثانية . فالكلام صحيح . فيكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية .

(تنبيه)

(لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس . فاستمع : أمّا الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه تمايضا به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمغزّون في الباطن وما يجري مجراه فرماتأدّت إلى المطلوب ، وربما انبثت . وأمّا الحدس وهو أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن دفعة إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركة وإمّا من غير اشتياق وحركة . ويتمثّل معه ما هو وسط له أوفي حكمه)

أقول : لما ذكر أن النفس تنقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إمّا بالفكر أو الحدس أراد أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما . فقوله في تعريف الفكر «إن النفس مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر» إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر . لانها في الكلّيات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالإعتبار كما مرّ . وقوله «استعراضا للمغزّون في الباطن» إشارة إلى الصور والمعاني المخزّونتين في الخيال والذاكرة . وقوله «وما يجري مجراه» إشارة إلى الصور العقلية . فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فرمّا انبثت ، وربما تأدّت ويتم إذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأمّا الحدس فهو ظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، و تمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أولم يكن . وأشار الشيخ بقوله «أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن

مالها من هذه الإضافات والاحوال . وان عني أن النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن ، وبقوة أخرى استعدت لقبول العلوم . فلا بد من الدلالة على ذلك . وهذا بحث

دفعة» إلى عدم الحركة الأولى ، وبقوله : «وتمثل معه ما هو وسط له» إلى عدم الحركة الثانية . وقوله «أوفى حكمه» إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به . فالفرق بين الفكر والحدس أولاً بامكان الإنبئات ولا إمكانه إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدباً إلى علم . ولأنجل ذلك ربما لا يسمى فكراً وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم ، وثانياً بوجود الحركة وعدها . وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع .

والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما، وخص الأولى بالفكر دون الحدس . وقال : الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه : إلى ما يقترن بشوق . فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط ، وإلى ما لا يقترن به . فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ^(١) .

قوله

﴿ ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية ، وإمكان وجودها . فاستمع : ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غيب لا تعود عليه الفكرة برادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أتعف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس . وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت . وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس

(١) قوله « وهذا خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح » أما مخالفة المتن فلأنه أثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن ، وأما اشتغاله على التناقض فلأنه عرف الحدس بأن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ، ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخراً عن الشعور بالحد الأوسط . وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدماً على الشعور بالأوسط .

وجوابه : أن ههنا شيئين : تصور النسبة المطلوبة ، والتصديق بها . ربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به ثم إذا تمثل الحد الأوسط يشعربه ، وربما يكون مشعوراً به بوجه ما شعوراً تصورياً ثم يصدق به . فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي ، والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض . م

فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاءه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة) *

أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية . وتقديره أن للحدس والفكر مراتب ^(١) في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أما بحسب الكيف فأسرعة التأدية وبطؤها ، وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته ، والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتغالها على الحركة ، والثاني يكون في الحدس أكثر لتجردة عن الحركة ولأن الحدس إنمما يكون لقوة من النفس . ولتلك المراتب حداً نقصان وكمال . وحد النقصان هو أن ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه ، وحد الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك بحسب

(١) قوله « ان الفكر والحدس مراتب » المراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم : أما بحسب الكيف فأسرعة التأدية وبطؤها . هذا في الفكر ظاهر . فان الفكر يشتغل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدية من البداى إلى المطلوب ، وربما يبطؤ : فمن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان يسير ، ومن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان طويل . وأما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثابتة فكيف يتصور فيه سرعة تأدية المطلوب أو بطؤها . قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت في الكم والكيف أما في الكم فلان بعض الناس أكثر عدداً في حدس ، وأما في الكيف فلان بعضهم يكون في أسرع زمان بحدس . وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحدس يصنع الظاهر فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه البهء المرتب . ولا شك أن هذه الأمور انما يقع في زمان . فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول ، وأما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك . ولعل توجيهه أن بعض الناس ربما يكفي في العلم بالمبادئ المركبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه ، وبعضهم يحتاج إلى تفصيلها وإظهارها بالبال . وهذا يستدعي زماناً فيكون للاولين سرعة التأدى وللآخرين بطؤها ، والاولى أن الاختلاف في الكيف يكون في الفكر أكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة إنما تغتلف سرعة وبطؤاً فالاختلاف في الكيف ثابت دائماً فربما لا يعتمد الفكر فلا يختلف بالمدد ،

كان قلت : الفكران ربما يتماهيان في السرعة والبطء .

قلنا : هدمستبعد لاختلاف الإذهان . والثاني يكون في الحدس أكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لمدم سرعة التأدية وبطؤها ، ووجود المدد : أما عدم السرعة والبطؤ فلنجرده عن الحركة ، وأما وجود المدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس وكلما كان النفس أقوى كان حدسها أكثر . م

الكيف على وجه يقينى يشتمل على الحدود الوسطى لاتقليدى . ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود . وما في الكتاب ظاهر .

قوله

✽ (فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك منبئ لك أن المرسم بالصورة المعقولة منّا شيء غير جسم ولا في جسم ، وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم) ✽ .

أقول : يريد إثبات العقل الفعّال ، و بيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية . ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار . ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما : أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانى ، وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم . ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ماسياتي ثم شرع في تقرير الحجة ^(١) وهو أن يقال : إدراك الشيء . وجود صورته في المدرك . على ما مر . و الذهول عنه مع إمكان ملاحظته . هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء . والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشّم كسب جديد كما كان في أول الأمر . فهيهنا شيء غير المدرك ، حافظ للمدرك ، تكون

(١) قوله « ثم شرع في تقرير الحجة » للنفس بالقياس إلى مقولاتها ثلاث حالات : إدراك ، وذهول ، ونسيان . فالإدراك هو حصول الصور المعقولة في النفس ، والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها إلا بتجشّم كسب جديد ؛ وفي حالة الذهول لا شك أنه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشّم كسب جديد . فذلك الصورة إما أن لا يكون حاصله للنفس أصلاً فلا فرق بين الذهول والنسيان ، وإما أن يكون حاصله للنفس بوجه موجب لحصولها إما في النفس أو غيرها . لا سبيل إلى الأول إلا لكان الذهول عين الإدراك إذ لا معنى لإدراكها إلا نفس حصولها فيستحيل غفلتها مع حصولها لفتتين أن يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة ، وليس جسماً أو جسائياً ولا نفساً لأن النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات وأما أن لا يلاحظ الصورة المعقولة في أي وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن هيهنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائماً وهو العقل الفعّال . م

الصورة حالة الذهول موجودة فيه، وحالة النسيان غير موجودة فيه . وإلا فكان الذهول والنسيان واحداً .

و أمّا القوى الجسمانية فقابلية للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا و الآخر حافظا لكون الأجسام قابلة للتجزئة . و أمّا العاقلة فلا تقبل الإقسام . لما سيأتى . فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها، وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا . لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفسا لأن النفس من حيث هى نفس لا تكون المعقولات مر تسمية فيها بالفعل ؛ بل القوة . فإذن هي هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو العقل الفعّال .

فقوله

❖ (وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) ❖ .

تذكر لماذا ذكره من قبل .

وقوله

❖ (وإن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة) ❖ .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله

❖ (أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث

هناك غير تمثّلها فيها) ❖ .

بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما . فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضى

تجدداً ما لتلك الصورة .

وقوله

❖ (فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة

زوالاً) ❖

نتيجة لذلك .

وقوله

«(وأما في القوة الوهمية^(١) التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين : أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها ، و الثاني أن يزول عنها وينحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة . وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشّم كسب جديد ، وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشّم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها منبأ في عضو أو في قوة عضو ، والذهول عنها لقوة في عضو آخر لا احتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزّي)» .

إشارة إلى ما قرّرنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله

«(ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً بل نقول : إننا نحن نجد في المعقولات نظير

(١) قوله د وأما في القوة الوهمية» لادخل له في الاستدلال وإن قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب لسؤال . فانه يمكن أن يقال : كما أن للعقل بالنسبة إلى المعقولات ثلاث أحوال كذلك للحس والوهم بالقياس إلى التجليات وما يتصل بها الاحوال الثلاث حتى أن ادراكها حصولها عند الحس والوهم ، ونسيانها ذوالها عن الحس والوهم وعن خزانتها ، وذهولها ذوالها عنها لا عن الخزانة . فكما أن للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلاث فلم لا يجوز أن يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس أيضاً حتى لا يحتاج إلى إثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس .

وحاصل الجواب : أن الجسم يقبل التجزّي فيمكن أن يكون الإدراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فإذا حصل منها صورة فليس ذلك الإحصولا عند المدرك وهو الإدراك ، وأما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولاً عند القوة المدركة .

فان قلت : فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بأن ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والأعراض محال ؛ بل بأن يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة . وحصول مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من أمر مباين فهب أن النفس إذا عادت بعد الذهول إلى الصورة المرتسمة في العقل الفعّال يفيض مثلها إلى النفس لكن لم قلت أن فيضانها منه . ولم لا يجوز أن يكون من أمر مباين كما في الخزانة .

فنقول : لعلمهم لم يخلوا ذلك لكن لما لم يشك في أن الجوهر العقلي من شأنه إفاضة المعقولات اقتصرنا عليه حتى لا يلزمهم إثبات مالم يدل البرهان عليه .

هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد؛ لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كماتيين لك غير جسماني ولا منقسم . فليس فيه شيء كالمتصرف و شيء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف و شيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا ترسم في جسم * .

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة .

وقوله

* (فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) * .

نتيجة ذلك ، وإثبات الجوهر المفارق . وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات . وإنما قال «عن جوهرنا» ولم يقل عن جسمنا ، لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً ^(١) .

قوله

* (إذهو جوهر عقلي بالفعل) * .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترسم فيها لأنه جوهر غير عقلي ، والنفس لم يمكن أن يرسم فيها لأنها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة .

وقوله

* (إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ^(٢) ما ارتسم [منه] فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة) * .

(١) قوله « لأن الخارج عن الجسم لا يكون مفارقاً » أى الخارج عن الجسم لا يلزم أن يكون مفارقاً لجواز أن يكون نفساً ، وأما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب أن يكون مفارقاً . م

(٢) قوله « إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال » لما ثبت موجوداً قد ارتسم فيه المعقولات أراد بيان كيفية حصول الأحوال الثلاثة للنفس بالقياس إليه بالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ، ولما كان جميع المعقولات مرتتباً فيه :
فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة إليه .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرهما . والأحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكلّيات ، أو الإدراكات الكلّية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلّي .

وقوله

«(وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسدانيّ أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولاً ، كأنّ المرأة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحسّ أو إلى شيء آخر من الأمور القدسيّة)» .

إشارة إلى حالة الذهول وسببه . وتمثّل بالمرأة لأنّها في الجسمانيّات أشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجرّرات .

وقوله

«(وهذا إنّما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الاتّصال)» .

إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان . وذلك لأنّ النسيان في القوى الجسمانيّة إنّما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيئها لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعّال . فسبب الإختلاف هيئتها أنّ الذهول إنّما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكّن بها من الاتّصال بالعقل الفعّال في مشاهدة ما اختصّ بها من المعقولات المرتسمة فيه . وتلك الهيئة هي ملكة الاتّصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها . واعتراضات الفاضل الشارح مكرّرة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلّا

وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شيء آخر : إمّا إلى البدن أو إلى صورة أخرى كما أن المرأة إذا حوذي بها شيء يظهر فيها صورته ، وإذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الأولى .

ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتّصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعّال كما في

قوله : هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ^(١) ، ولم يدلّ على كون ذلك السبب مجرداً عالماً فإنّ كلّ مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر كالعقل الفعّال أيضاً الذي هو عندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها .

والجواب عنه : أنّ الحجّة المذكورة دلّت على تجريده و سيأتي البرهان على أنّ كلّ مجرد عاقل . على أنّ ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إياها دليلاً على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

❖ (إشارة) ❖

❖ (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهولاني ، وقوة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شئت بملكة متمكنة وهي المسمّاة بالعقل بالفعل) ❖ .

أقول : لما ظهر أنّ العلّة الفاعليّة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعّال ، والعلّة القابليّة هي النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به . أراد أن يشير إلى العلّة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور و لاشكّ أنّ الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتّى يتمّ . فإذن ينبغي أن يكون علته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقد مرّ ذكر قوى النفس المترتبة المتجدّدة التي هي العقل الهولاني ،

(١) قوله « الا قوله هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس » ذكر الامام : أن حاصل العجة أن الانسان يصير عالماً بدمال يمكن . فلا بد له من سبب . وذلك السبب يجب أن يكون عقلاً . وهذا بالحقيقة حجة اخرى أشار الشيخ إليها في الشفاء لاحاصل تلك العجة .

ثم اعترض عليه بأنه لا شكّ أن كلّ ما حدث بعد أن لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم أن يكون عقلاً لو كان مجرداً ، وعالماً . فلا بد من اثبات هاتين القدمتين .

أجاب الشارح بأنّ العجة دلّت على أنه محل الصورة العقليّة فيلزم أن يكون مجرداً ، وسيأتي البرهان على أن كلّ مجرد عاقل ، وأيضاً الجاهل يستنع أن يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن أن يوجد للألوان . وقوله : على أنّ ملاحظة النفس للمعقولات إلى آخره . تكرار للدلالة على العجة على أنه محل المعقولات ، وإنّه مستدرك لا طائل تحته . م

و العقل بالملكة ، والعقل بالفعل . فأشار هيئنا إلى أن العلة البعيدة هي الأولى منها وهي الاستعداد العام للإنسان ، والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية ، و القريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الاستعداد بها و بمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولاني و العقل بالفعل . لا بين الحدس والقوة القدسية .

❖ (إشارة) ❖

❖ (كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما . تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها . وهذه التصرفات هي المخصصات للإستعداد التام لصورة صورة . وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي) ❖ .

أقول : لما ذكر حصول الاتصال للعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال . فأراد أن يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل . وهو على وجهين : أحدهما : أن تكثر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمر و ، وفي المثل المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها . فإن النفس لا تدرك الجزئيات و لا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرف فيها بذاتها في المثل ، وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات . فتكسب النفس بتلك التصرفات أعنى التفكير في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجردة تين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي و جزئياته . تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها . فإننا إذا أحسننا بالجزئيات تصورنا الكليات .

وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصة للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتلة على تلك الجزئيات . لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال .

و الوجه الثاني : أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحدّ والرسم ، وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم و اللازم . وهذه حال التصورات المستفادة . والتصديقات على قياسها . واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها مخافة الإطناب .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع . فاسمع) ❖ .

أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجمله كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجمله ليس بذى وضع .

قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة^(١) كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسما ولا

(١) قوله « قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة » قال الإمام : هذا البحث أنسب بنمط التجريد لأنه يبحث عن النفس إلا أنه لما أثبت أن العقل خزانة للنفس ، وكان ذلك موقوفاً على أن النفس ليس بجسم ولا جسماني . ذكر دليلاً على ذلك من غير إحالة إلى نمط التجريد تخليصاً للمتعلم من ورطة العبارة . فليس هذا البحث ههنا مقصوداً بالذات بل بالعرض قال الشارح : نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسمية بل لبيان أحوال النفس بعد تجردها عن البدن . وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لأن الكلام ههنا في النفوس الأرضية والسماوية . وإنما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لأنهم يبحثون عن الاجسام أنها ذوات النفس بهذه الصفة ؛ لكن قوله : فبين أنها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه . لأنه لم يبين أولاً أنها شيء مغاير للبدن ، وأما مغايرته عن الجسمية فأنما ذكر ههنا . نعم قد أثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتفلات ، وكمالات آلية كالاحاساس . ويبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وذوالتها بعد المفارقة من البدن ، والبحث ههنا عن وجودها للنفس ، والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين . م

جسمانيته احتاج إلى بيان ذلك . فاكتمى هيئتنا ببرهان واحد لذلك ، و ذكر سائر البراهين في النمط المذكور .

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها . فيبين أولاً أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات . وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن . فيبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسمًا أو جسمانية بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن . فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد . على ما يتضح في موضعه . ولم يورد كما ذكره الشارح هيئنا شيئاً مما يجب أن يبين هناك .

قوله

« إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع ؛ وذلك إذا لم يكن كثرتها كثيرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم » .^١
إشارة إلى تمهيد أصل كلي^(١) . وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل ، وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً كالسواد والحركة مثلاً فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثاني هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة . فإنها تنقسم

(١) قوله « إشارة إلى تمهيد أصل كلي » حاصله أن الحال انقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لزوم من انقسامه انقسام المحل وإلا فلا . والمحل إن لم ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال . وإن انقسم إليها فاما أن يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته ، أو من حيث حالة أخرى ، فإن كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة وإلا فلا .

إلى عرضين متباينين في المحل والوضع، وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله «الشيء غير المنقسم قديمة أرته أشياء كثيرة» إلى قوله «كأجزاء البلقة» .
والمحل أيضاً قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادته وصورته ، والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنها لا تحلّه من حيث هو متناه ، و كالسطح فإن الشكل لا يحلّه من حيث هو ذونهاية واحدة أو أكثر ، و كالجسم فإن المحاذاة التي هي من الإضافات مثلاً لا تحلّه من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضع ما منه ، وكلاً جزءاً فإن الوحدة لا تحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع .

والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد أو الحركة أو المقدار ، وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله « لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم » وإنما عرض عن ذكر القسم الأول لأن الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته إتياء هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

قوله

❦ (وفي المعقولات معان غير منقسمة لآحالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنّه لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل ، وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذن لا يرسم فيما ينقسم في الوضع . وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) ❦ .

أقول : لما فرغ من تمهيد الأصل المذكور . شرع في تقرير الحجة ^(١) وهو أن في المعقولات معان غير منقسمة وإلّا للزم منه محال وهو التثام كل معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة . وإنما قيّد بالفعل . لأنّ الشئ الذى يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم إنّما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أن هذا الإحتمال في المعقولات غير ممكن على سيأتى . ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأنّ كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه . وذلك لأنّ الكثرة عبارة عن الآحاد . فإذن ثبت أن في المعقولات ما هو واحد فإذا عقل من حيث هو واحد فإنّما عقل من حيث لا ينقسم . ومعنى أنّه عقل : أنّه ارتسم في جوهر يدركه . وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحق طبيعة أخرى به . لأنّه إنّما يدركه بذاته . ثمّ إن كان ذلك الجوهر ممّا ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال . فإذن المعقول الواحد يستحيل أن يرتسم فيما

(١) قوله « شرع في تقرير الحجة » تقريرها على الوجه المرتب أن بعض المعقولات ليس ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع فاما أن يكون منقسماً بالفعل ، أو بالقوة . فان كان منقسماً بالفعل كان تلك الأجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة ، والحاصل في العقل معقول فيكون أيضاً مركباً من أجزاء متباينة في الوضع فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل . وانه محال . وعلى تقدير الجواز فهو مشتمل على المطلوب لأن كل جملة متناهية أو غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم إلى أجزاء فضلاً عن انقسامه إلى أجزاء متباينة الوضع ، وان كان منقسماً بالقوة فهو محال . على ما سيأتى . ومع ذلك فال المطلوب حاصل . لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متناهية الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ، وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية و هو المطلوب ؛ لكن الشيخ جعل اللازم اشتغال المعقولات على أجزاء غير متناهية بالفعل فقيّد العقل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه . وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسم منقسم إلى الأجزاء . فلا يمتشى الدلالة في جميع الجسمانيات ؛ لكن من الظاهر أن النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات . م

ينقسم في الوضع ، وكل جسم و كل قوة حالة في جسم منقسم . فإذا نحل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ، ونحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على مامر^(١) . فإذا لم يست النفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني . وألفاظ الكتاب ظاهرة . وإنما قيد قوله «فإذا نحل لا يرسم فيما ينقسم» بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع . فإنه لا يقتضى انقسام الحال كما مر . والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كالنفس إلى جنسها وفصلها .
و اعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل^(٢) فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات . لأن

(١) قوله « محل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على مامر » أي لأن النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض ، والحاكم بين الأشياء لابد أن يعقلها . لكن هذه المقدمة لاحاجة إليها أصلاً أما أولاً فلأن الكلام في معقولات النفس ، وأما ثانياً فلأنه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات .

واعلم أن الشيخ أطلق قوله : بعض المعقولات غير منقسم . ولم يرد به أنه غير منقسم إلى الجزئيات لأنه لم يثبت عدم الانقسام إلى الجزئيات ، ولو أثبت لم يوجب عدم انقسام محله إليها إذاً ووجب لم يلزم أن يكون مجرداً ؛ بل المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء العقلية . إذ لا يلزم من عدم انقسام الحال إلى الأجزاء العقلية عدم انقسام المحل إليها ، ولا من عدم انقسام المحل إلى الأجزاء العقلية بمجرد . فتبين أن المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء الوضعية كما فسرنا . ولهذا استنتج أنه يرسم فيما ينقسم بالوضع .

ولو قيل : المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية إلى الأجزاء مطلقاً فإنه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل .

قلنا : اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقاً فإنه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام الحال ؛ بل اللازم عدم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع . لأن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع ، ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة .

(٢) قوله « و اعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل » أورد الشيخ بهذا الفصل مؤلفين جعلهما الشاوح على احتمالين في الاستدلال . وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة لأن ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات . وذلك ظاهر فهو لا ينقسم إلا إلى المتشابهات إما انقسام الشخصي إلى الأجزاء ، أو انقسام الجنس إلى الأنواع . فهذان احتمالان .

وأقول : الاحتمال الثاني غير آت . لما تبين أن المراد انقسام الكل إلى الأجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي إلى الجزئيات . على أن الأقسام في الانقسام إلى الأنواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام إلى المتشابهات .

اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف ؛ لكنّه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات وإن لم يكن إلا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذي هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوة . والمعنى المعقول إن كان كذلك فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته . فلذلك أرف الشيوخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الإحتمالين ، وتحقيق الحق فيهما .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولعلك تقول : قديجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة . فاسمع) ❖ .

أقول : الوهم هو الإحتمال الأول من الإحتمالين المذكورين . وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد ، وحينئذ يمكن أن يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه . والتنبية تنبيه على فساد هذا الإحتمال ^(١) .

لا يقال : ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية . لانا نقول : هذا الانقسام جملة الشيخ فى مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف ، وانقسام الجنس الى العصب انقسام النوع الى الاصناف . فلا يكون مقابلا له .

والاولى أن يجعل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول ، و السؤال الثانى على ايراد هبة على الدليل وبما اشبهه على السائل ما أورده المعلل من إطلاق الانقسام . وترتيب الكلام على معاذاة متن الكتاب أن يقال : لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً إلى أجزاء غير متناهية بالفعل . وإنه محال . وإلا لزم إحاطة العقل بما لا يتناهى . ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب . فكأن سائلاً يقول : لانسلم اللازمة ولم لا يجوز أن يكون المعقول منقسماً بالقوة ويكون حالاً فى المنقسم بالقوة كالجسم ، وبمدا الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة . فيجب بأنّه غير الانقسام الذى نحن بصدده .

(١) قوله « تنبيه على فساد هذا الاحتمال » وتقريره أن المعقول الواحد اذا انقسم بقسيتين فلا يخلو إما أن يكون حصول القسمين فى العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول فى العقل ،

وتقريره : أن المفعول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً . فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المفعول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضاً كالأصل .

أمّا القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط . و يلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ؛ بل إنما يكون المجتمع متعلقاً ماهيةً بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أعدد بخلاف القسمين . فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما . هذا خلف .

الثاني : أن المفعول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم . هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزئان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا . فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا . هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

«إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي» .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

والأول باطل . لانه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين في العقل متافراً لحصول ذلك المفعول في العقل ، ضرورة التمايز بين الشرط والشروط . فلا بد أن يكون في المفعول أمر زائد على القسمين . فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله . فذلك الزائد ليس هو جزء آخر لانا فرضنا انقسام المفعول إلى قسمين فقط بل عارضاً من مقدار أو عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المفعول متعلقاً بالهبة بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون متعلقاً بالهبة به مقتضياً له ليكون مغالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومتماهيتين له . هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل . وإلا لكان الصورة المعقولة منفشة بالعوارض الخفية من إمكان القسمة ،

(فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

(وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزئاه منقسماً) .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله:

(وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً) .

وأما القسم الثاني: وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون

هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل

القسمة إلى أجسام . فباطل أيضاً . لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب

عن ذاته كالقسمة أولاً ، ومقارنته ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً . وقد ذكرنا من قبل

أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله :

(وإن لم يكن شرطاً) .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

*(فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية

ومن مقدار يقبل القسمة . ويلزم من إمكان القسمة إمكان الجمع ، والتفريق : الجمع قبل الاتقسام ،

والتفريق بعده ، ومن عروض الزيادة والنقصان . لا فرق في أقل من ذلك المقدار بلاغا فإن أجزاء

الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومتشابهة لها في تمام الهيئة وكل من الاتقسام حاصل في

العقل كالكل فحصول الهيئة يتحقق بحصول واحد من تلك الاتقسام . ولا معنى لتعقل الشيء . الا حصول

هيئته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة . فقد عرض للصورة

العقلية زيادة ونقصان . فيكون الصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها . هذا

خلف .

وقول الشارح في القسم الاول : وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً للفقدان

الشرط ، وفي الثاني : بل كان بانفراده معقولاً أيضاً كالاصل . غير لازم الجواز أن يكون حصول

القسمين شرطاً في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد معقولاً بانفراده . وإنما يكون الشرط

مفقوداً أو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولية كل شيء . وليس هو المفروض بل شرطية معقولية

ذلك المعقول المنقسم . وكذلك يجوز أن لا يكون حصول القسمين شرطاً ولا يكون كل واحد بانفراده معقولاً .

في تميم معقوليتها إلّا بالعرض . وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة . فإذن هي ملابسة بعد لها) * .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :
 * (و كيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً بالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة) * .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فإن أحد القسمين وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة . فإذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكل من القسمين ، أو تفريق إذا اعتبر انقسامه إليهما ، أو زيادة إذا اعتبر حصوله من من انضيا ف أحد القسمين إلى الآخر ، أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه ، و اختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضى وضعاً ما لا محالة ، وقوله « فليست هي الصورة المفروضة » إشارة إلى الخلف .

والحق أن يحذف ذلك إذ ليس له في الاستدلال مدخل ، ولله في متن الكتاب أثر .

ثم في هذا الدليل نظر من وجهين :

أحدهما ، أن القسم الأول مستدرك لانه يكفى أن يقال : لو كانت الصورة تنقسم بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية . هذا خلف . فلا دخل لابطال القسم الأول في ذلك أيضاً .

الثاني : أن أريد بقوله : يلزم أن يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع أنه يلزم أن يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات . فلانسلم ؛ بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للعالم المقدار الذي هو للعقل والانقسام العارض له ، وإن أريد أنه يلزم أن يكون معروضة لها بواسطة عروضها للعقل . فنسلم ؛ لكن لانسلم أن الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت أنها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها ، وأما أنها تكون مجردة عن جميع اعوارض المادية فلا .

قوله

٥) وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورسمها في ذى وضع وقبول انقسام) ٥ .

أقول : لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليم الفرق بينهما ^(١) وذلك لأننا إذا أحسنا بوجه إنسان مثلاً أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كاليمين والأف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهه لم تحل اليسرى فيها ، وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع . وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون إحداهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنها ، و تلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ورسمها الخيالى في ذى وضع وقبول انقسام . أى في شئ مادية والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض . وهو بالمحسوس أولى لأن الحس إنما يجد أثر الشئ . والرسم هو الختم . أعنى إحداث النقش . أى يحصل من الطبائع في الشئ الذى طبع عليه . ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به اليازر رسماً . وهو بالخيالى أولى لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس . وفي قول الشيخ : ملاحظة النفس الصور

(١) قوله « ليم الفرق بينهما » حاصله أن الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى أجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينهما ، ولا يرسم الا فيما هو كذلك . وهذا بلاء ماقبل : الصورة العقلية لا تنقسم الى أجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك . فقه ظهر الفرق بينهما ظهوراً بينا .

واعلم أن الوضع ههنا معنى المعقولة لا معنى الإشارة الحسية . فانه لو كان بمعنى الإشارة الحسية لم يحتاج الى اعتبار الانقسام الى الأجزاء ، بل يكفى ان يقال : الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا تقوم بذى وضع ، وايضاً لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصورة الخيالية ما هو مدموم ويستحيل الإشارة الحسية الى المدمومات . فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المعقولة ، واعتباره بين الاضداد المتعددة التى هي لأجزاء ذال على ذلك . م

الحسية والخيالية . تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادّعى عليه أنه لا يقول بذلك .

واعترض الفاضل الشارح ^(١) بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة . مكرّر قد سبق ذكره .

وقوله : لوصح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق كان كافياً في بيان تجرد النفس لأننا حينئذ نقول : كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق ، والصورة العقلية مجردة . فهي ليست بحالة في متحيز . ليس بقدرح في الحجة المذكورة لأن صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة أخرى عليه . والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس .

أحدهما : ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة . باطل . لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحاولها فيها وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس أعراض غريبة عن مهيئتها . فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحالة حصولها في النفس المجردة ايضاً .

وجوابه : ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض البادية وهذه العوارض ليست مادية .

الثاني : انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع . واليه اشارة بسبب محله الى آخر ما ذكر . ولم يحتاج الى بيان ان الصورة هل ينقسم بانقسام محلها اولاً ، وأن ذلك الانقسام كيف يكون .

وجوابه ان هذه حجة أخرى اوردوها الشيخ على وجه اقرب اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد . والامام استنتج من قياسين .

واعلم ان من الظاهر البين ان المراد من الوضع ههنا قبول الاشارة العسية على ما صرح به الامام ، وهذا ايضاً : تحقق اختلاف العينيين .

لكن يمكن نقض هذه الحجة بأن الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون ممدومة فيجب ان لا يعمل في جسم .

وأقول ايضاً : ان عيناً اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع او كانت مشاراً اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر . واما الصورة العقلية وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الاخرى او وضعهما ؟ وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه ؟ موضوع نظردقيق . مع

بعبون الحكمة ؛ لكنه أوردناها على وجه أقرب مأخذاً ممّا ذكره هذا الفاضل وذلك أنّه أوردناها هكذا : الصور العقلية ليست بذوات وضم ، وكلّ حال في جسم فهو ذو وضع . وإنّما اختار ههنا الحجّة المذكورة التي هي قولنا : المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم ، والجسم منقسم . لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر . كما أشار إليه .

وأما اعتراضه المستفاد ^(١) من الشيخ أبي البركات وهو أنّ الهولي غير ذات حجم وقد حكمتهم بانطباع الجسميّة والمقدار فيها . فلم لايجوز انطباع المحسّسات في النفس .

فالجواب عنه : أنّ الهولي إنّما تتحصّل موجودة ذات وضع بذلك الإِنطباع والنفس لايجوز أن تصير ذات وضع البتّة .

وقوله : هب أنّ ما ذكر تموه يقتضى كون الصور الحسّية و الخيالية جسمانية ؛ لكنّها لا يقتضى كون الوهميّة جسمانية .

فالجواب : أنّهم لم يتمسّكوا في ذلك بهذه الحجّة بل بغيرها ^(٢) .

أنا نعلم أنّنا ليست حاول الصورة في المادة ، ولا حلول العرض في الجسم فإن الصورة والاعراض متماثلة إذ الصورة المادية لاتتّامع الصور الهوائية ، والسواد لا يتّامع البياض ، وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض ، وإيضاً الصورة المادية العظيمة لا يحل في المادة الصغيرة ، وأما الصورة النفسانية فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة ، وإيضاً الكيفية الضعيفة تنهض عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة ، وإيضاً الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجسم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول .

(١) قوله « واما اعتراضه المستفاد » هذان اعتراضان على دليل جسميّة القوى الحسية والخيالية : الاول : ان قولكم المجرد لايجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهولي التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسميّة والمقدار والوضع . م

(٢) قوله « بل بغيرها » كما يقال الوهميّة انما تدرك معنى المدحوس كمداد هذا الشخص من حيث هو كذلك : ولا شك ان ادراك معنى المدحوس يتوقف على ادراك المدحوس ومدرك الصور المدحوسة لابد ان يكون جسائياً . م

☆(وهم وتنبية)☆

☆(أولئك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة

المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المنوعة، و المعنى النوعي الوجداني بالفصول العرضية المصنفة. فاسمع)☆.

أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني^(١) من الإحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم أن قسمة الكلّي إلى الجزئيات إنما يكون بإضافة زوائد معنوية إليه . وتلك الزوائد تكون إما مقومة لماهيات الجزئيات ، أو غير مقومة . فإن كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول الذاتية

(١) قوله « هو الاحتمال الثاني » أقول : هذه معارضة في المقدمة القائلة : بعض المعقولات غير تنقسم ، وهوان كل صورة عقلية تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية ، او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعيه . وحاصل الجواب ان هذه قسمة الكلّي الى الجزئيات وما في معناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فأين هذا من ذلك . و في ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين ، والشارح ذكر لقسمة الكلّي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلّي اما مقومات للجزئيات اولاً و غير المقومات اما كليات او جزئيات . وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص . لان العاصل فيه ليس بمقول بل محسوس .

وفيه نظر: لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلّي المنقسم اليها ، ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليتها مع انه معقول ؛ بل الوجه في ذلك ان كل كلي لابد من انقسامه بأحد الوجهين إما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف . وأما انه ينقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ، ولا حاجة الى التمرس له في اثبات تلك الكلية ، واما قوله « ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط التي اعتد للنابه على تجريد مجله » فكأنه جواب لسؤال :

وهو ان يقال: هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء ، لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل .

فأجاب بأن افترض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة .

واعلم أن الاول حذف هذا الكلام لاثبتين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة بالوضع على ما تقرر في كلام الشيخ وشارحه تصريحاً وتلويحاً . وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا يبا في ذلك . م

المنووعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره . وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات . ولا يخلو ما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلي قابلاً للشركة أو لم يكن . فإن كان قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيض . وإن لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة . وإنما يذكر الشيخ هذا القسم لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوساً

قوله

«إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى . فإن المعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ؛ بل نسبة الجزئيات . ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضه ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات . وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلاً منافيه»

أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه . وهو أن هذه القسمة يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة . لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالأنا ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية كالأنا والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان ، وكذلك النوعي كالأنا لا ينقسم إلى معقولات وصفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الأنا ، وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان أو الأنا المقسومين نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدلنا به على تجريده محلة ينقسم بمختلفات بوجه كالجس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من

قبوله القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي أولى بأن يجعله له البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله ، وذلك عقل منه لذاته . فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته) ❖
أقول : يريد بيان أن كل عاقل فهو معقول ، وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتداء بالأول .

فقوله « كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله » صغرى قياس . وإنما قال : بالقوة القريبة لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب : بعيدة هي العقل الهولاني ، ومتوسطة هي العقل بالملكة . وقريبة هي العقل بالفعل . وهي التي تقتضي أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء . فالمراد أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ، وذلك لأن تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له . وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له . ولا شك أن حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ . إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل ^(١) .

(١) قوله « واستدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل » .

وقال ان يقول : هذا السؤال لا يضر بالدليل لان الدمى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما أن يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل ، أولا . فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالماً عن القبح ، وان كان تعقل تعقلها بالفعل و هو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب . لكن كلام الاسام في صدق كلية الصغرى .

فأجاب الشارح بأن تعقل التعقل بالنظر إلى نفس التعقل بالقوة ، وكونه بالنظر إلى نفس التعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهولاني بالنظر إلى ذاتها موجودة بالقوة وبجسب اقتران الصورة موجودة بالفعل . م

بأنَّ العقولَ المفارقةَ ليس فيها شيءٌ بالقوَّةِ . على ماسياتى . فهى إنما يعقل بالفعل . قال : وكان من الواجب أن يقول : فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العامَّ ليكون متناوِلاً لها وللنفوس الإنسانية .

أقول : الإمكان العامَّ يقع على الإمكانات البعيدة حتَّى على دائمِ العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبَّر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع ، وعبَّر بالقوَّة القريبة التي مرَّ ذكرها . والمراد أن تعقل الشيء بشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل بالقوَّة القريبة . فالمشتمل على القوَّة هو التعقل لا المتعقل ، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوَّة لسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي ذلك . فهذه صغرى القياس . وقال الفاضل الشارح إنه بديهى .

وأما كبرى القياس فيدلُّ عليها قوله « وذلك عقل منه لذاته » يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه . فإنَّ العلم بالتصديق علم بتصوُّر الموضوع لست أقول هو علم بتصوُّر الموضوع فقط ؛ بل وعلم بتصوُّر المحمول ، وعلم بارتباطهما . وأما النتيجة فتقوله « فكلَّ ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته » و صودة القياس هكذا : كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك ، وكلَّ ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيءٍ فله أن يعقل ذاته . فكلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته .

قوله

« وكلَّ ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ؛ ولذلك يعقل أيضاً مع غيره ، وإنما تعقله العاقلة بالمقارنة لامحالة »

أقول : يبدى أن بيِّن أنَّ كلَّ معقولٍ فهو عاقل بالإمكان بشرط سيذكره ^(١) . فذكر أولاً أنَّ كلَّ معقولٍ فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر . ويبيِّن من وجهين

(١) قوله : بشرط سيذكره ، هو قيامه بالذات ولا شك أنه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة أن الوجود فى العقل لا يكون قائماً بالذات بل بالعقل فال المطلوب أن كل معقول إذا كان موجوداً فى الخارج قائماً بالذات أمكن أن يكون عاقلاً لأن كل معقول بالنظر إلى ماهيته يمكن أن يقارن معقولا آخر أما أولاً فلأنه ربما يعقل مع غيره ، و أما ثانياً فلأن معقولته هي كونه مقاولاً

أحدهما أنه ربما يعقل مع غيره فلولم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير ، و الثاني أن كونه معقولا هو كونه معارنا للعاقل

قوله

﴿فإن كان ممّا يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول﴾
أقول : هذا هو الشرط المذكور . وهو القيام بالذات . والمعنى أن كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول . وسبب الإحتياج إلى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل

وقوله

(اللهم ! لا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور مانعة عن ذلك من مادة أوشى . آخر إن كان)

للعاقل ، وقد ثبت أن كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر .
فلقول : لا نسلم أن كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون مقارنا له .

فنقول : المراد بالمعقول هنا المعقول النفاير للعاقل فإن المدعى أن كل معقول عاقل لأن المعقول إما أن يكون عين العاقل أو غيره فإن كان عين العاقل فذاك وإن كان غيره فمن شأنه أن يقارن معقولا ، لا آخر فإن كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما أن يكون ماديا أو لا يكون . فإن كان ماديا كالجسم استحال أن يقارنه معقول لما ثبت أن المادة مانعة من العقل فلما لم يكن أن يكون معقولا لم يكن عاقلا لأنه لو أمكن أن يكون عاقلا لا يمكن أن يكون معقولا فإن كان مجردا فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الآخر صورة عقلية فقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للعقل إلا هذا فقد أمكن أن يكون عاقلا . ثم في قوله «أوشى» آخر « إن كان يحل على الصورة المعقولة نظر .

لان قوله « اللهم الا أن يكون ذاته ممنوعة في الوجود » إستثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق أن لا يحل على شيء أصلا بل مراد الشيخ أن المعقول لو كان ما يقوم بذاته أمكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالعادة أو شيء آخر لو فرض لأن ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا أورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتبيين ، وكذا في قوله « أي إن كانت حقيقة مسلمة لذاته » لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ أن يقال : وان كانت حقيقة مسلمة من المادة أو من المانع . فانه قال : لما ثبت أن كل معقول من شأنه أن يقارن معقولا آخر فإن كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان ماديا فإن المادة يمنع فلو كان مع كونه قائما بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع أمكن أن يقارن الصورة العقلية فيمكن أن يكون عاقلا . م

أقول : قد ثبت فيما مضى أنَّ مقارنة المادَّة ولو احقها مانعة عن كون الشيء معقولاً ، وأنه إنما يصير معقولاً بتجريدته عنها . فكل شيء يكون في الوجود ممنوياً بمقارنة المادَّة ولو احقها وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور . يقال منوت الشيء ، و منيته : أى ابتليته . وقوله « أو شيء » آخر إن كان ، يمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فإنها لا تنقل إذا كانت قائمة بعقل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها .

قوله

« فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إليها . فكان لها ذلك بالإمكان . وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته »^٥ أقول : أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصور العقلية . فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأنَّ تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعللاً له بالقوة [القريبة] وهو يتضمن تعقله لذاته . وتقدير الكلام : وفي ضمن ما يلزم ذلك^(١) إمكان عقله لذاته .

(١) قوله « وتقدير الكلام » وفي ضمن ما يلزم ذلك « إنما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بأن عقله لذاته ليس جزءاً لعقله لغيره ، ولا يكون جزءاً للشيء لا يكون في ضمنه لأن عقله لذاته وإن لم يكن في ضمن عقله لغيره إلا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله أنه متعلل له وهو يتضمن عقله لذاته لأن تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالجزم منه فإذا كان البراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا إنما ينظم أو قال : وفي ضمن ذلك عقله لذاته ؛ لكنه قال : إمكان عقله لذاته . وإمكان تصور الموضوع ليس جزءاً لإمكان التصديق .

نعم الاستدراك مستدرك لأننا لنسلم أن ما لا يكون جزءاً من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءاً منه بل البراد من قوله « في ضمن ذلك » أنه يلزمه . ولأحاجة الى التقدير . وهي هنا شيء آخر وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر أن ليس له دخل في الدلالة على أن كل معقول عاقل . وإما على توجيه الامام فينتظم . لأن المراد إذا كان كل مجرد عاقل لذاته ، وثبت أن كل مجرد يمكن أن يقارنه معقول آخر . لم يحصل منه إلا أن المجرد يمكن أن يكون عاقلاً للغير . فلا يتم التقريب إلا بأن يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لأم من المقدمة الأولى . فترتيب الكلام هكذا . كل مجرد عاقل لغيره ، وكل عاقل

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره و لذاته بالامكان . وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته .
قال الفاضل الشارح : المقصود من هذا الفصل ^(١) بيان أن كل مجرد فإنته يمكن أن يكون عاقلا بالامكان العام . وبرهانه أن كل مجرد إن أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته ؛ لكننه أمكن أن يعقل غيره . بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئاً فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء ، وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته . وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، و كل ما يصح أن يكون معقولا وحده يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره . فاذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل . لأن حصوله فيه نفس

لغيره عاقل لذاته ، فكل مجرد عاقل لذاته .

اللهم إلا أن يقال هيئنا دعويان : احديهما أن كل معقول عاقل لغيره : و ثانيهما أن كل معقول عاقل لذاته فيد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية بقوله « وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته » وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث م .

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل ، وحتى تثبت أن كل مجرد يكون عقلا و عاقلا ومعقولا كما هنون الفصل به .

و أما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن أن يكون معقولا وحده ، وكل ما يمكن أن يكون معقولا مع غيره أمكن أن يقارن مهيته مهيته غيره بناء على أن تعقل الشيء هو حصول مهيته في العقل ، و امكان مقارنة المجرد للمعقول للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلوتوقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان من الوجود و انه محال وان لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج أو في العقل لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج ليس الا التعقل فأمكن أن يكون المجرد عاقلا و هو المطلوب .

و اما تقرير الاسئلة فبان يقال : لا نسلم أن كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه . و لكن سلمناه فلانسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع غيره . سلمناه لكن لا نسلم أن تعقل المجرد مع الاخر يستلزم اقترانها بما لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران صورتين صحة مقارنة أحدهما للآخر حتى لا يلزم التمثل ، و انما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساويا للمهيته . سلمناه لكن لا نسلم أن امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل م .

المقارنة ^(١) فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها . فإذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير . ولا معنى للمتعقل إلا المقارنة فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره . وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً . فجعل الحجّة استثنائية . وجعل الأول بيان الشرطية ، والثاني بيان الاستثناء . والأظهر ما قدّمناه .

ثم اغترض على قوله : كل مجرد يصح أن يعقل غيره . بأن قال : أمّا قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس ببديهي . فهو محتاج إلى برهان ؛ خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر .

والجواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية . وقد مرّ الكلام فيه . فإيراد الاعتراض ههنا عليه

(١) قوله : دلان حصوله فيه هو المقارنة قلت : مقارنة المجرد والمعقول للمعقول آخر مقارنة إحدى العالين للآخر ، وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل . ولا يلزم من توقف إمكان المقارنة الأولى على وجود المقارنة الثانية تأخر إمكان الشيء عن وجوده ، بل تأخر إمكان نوع عن وجود نوع آخر . ولئن سلمنا ذلك ، فغاية ما في الباب أن المجرد يمكن أن يقارن معقولا آخر مقارنة أحد العالين للآخر لا إمكان عقله مع الغير ، ومقارنة الحال للمحل للمعقولة مقارنة الحال للمحل . لكن لا يلزم منه إمكان مقارنة المجرد للمعقول إمكان مقارنة الحل للحال التي هي التعقل . ولئن سلمنا تساوي هذه الأنواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الأولى صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محله لكن هذا الإمكان انما يكون حيث المجرد العقل واما اذا كان المجرد موجوداً في الخارج فمن نوع . و ان سلمناه ، فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع من ذلك .

اجاب عن السؤال الاول بأن تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله و اماما هو برى من الشواهد الثلاثة الى آخره . فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع . على انه لا وود لهذا المنع على توجيهه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه .

ولم يجب من السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تميز

غير مناسب ، وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها في نفوسها .

ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره . ففعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان .
والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعزى عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما في الذهن فإذن لاشي ، يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : وإن سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عدها حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء .
والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً و يكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد . وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل

ذلك الشيء عند العقل وهذا التمييز هو الذى يسميه صورة . فلو لم يكن مساوية للشيء فى المبهة لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرأ آخر . والعلم بهذا ضرورى .

و اجاب عن السؤال الخامس بأن الاستدلال بطلاق المقارنة . فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول للمعقول آخر استدلل عليه بوجهين : احدهما انه قد تعقل مع الغير وهو مقارنة العالين ، والثاني مقارنة العاقل وهى مقارنة العاقل للعقل فاستدل صحة احدى النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجوداً فى الخارج فلاشك انه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد العالين للآخر ولا مقارنة الحال للعقل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة الحال للعقل وهو المتقل فيمكن ان يكون عاقلاً وهو المطلوب .

ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بما يستدل عليه بل هو دلائل من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه . على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولة المجرد التى هى مقارنته للمعقول سقط هذا السؤال راساً لان صحة هذه المقارنة لو توقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال . وهذه الملازمة لا غبار عليها .

وعندى أن السؤال الخامس أيضاً لا يرد على ما فروه الامام لانه إما التزام صحة النوع الثالث من

مجرد فشى، لم يدّعه الشيخ هيئنا ، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .
ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلتم : إن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز
أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس .

قوله : لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة
شيء عن وجوده . مغالطة . فإن المقارنة جنس تحت ثلاثة أنواع : مقارنة الحال للمحل ،
ومقارنة المحل للمحل ، ومقارنة أحد الحالين للآخر . ولا يلزم من صحة الحكم بنوع
واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه . فإن العرض يصح أن يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس ، وكذلك الصورة . وباقي الجواهر بالعكس . و
إذا ثبت ذلك [كان] توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على
حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على
وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

قال : وبقتدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر لكن لا يلزم من صحة
وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به .
والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة
مطلقاً من حيث الماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحقيقة .

صحة أحد النوعين الأولين بل ألزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فإنه قال :
لعمري يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي أمكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معاً فإذا
وجد المجرد في الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة المجرد الوجود في الخارج للمعقول
ليست إلا في التعقل فقد أمكن عقله . فذلك منتهى على مقدمة لم يوردها العمل . نعم هذا الكلام لا يكاد
يتم لأنه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونها لجواز أن لا يتوقف
عليه ولا ينفك عنه . وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحل إذا لم يتوقف
على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حاول المجرد
في الخارج .

وأما السؤال السادس فهو أيضاً غير وارد على الترتيب الذي ذكره لأنه قد سلم أن صحة
المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وإنها ثابتة في الوجودين فنجد دخول المجرد في الخارج
يلزم صحة المقارنة فكيف ينتج هذا بعد التنزل إلا أنه لما كان وارداً على ما ذكره الشيخ ترضى
لجوابه .

وحاصله : أن إمكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر إلى مهيئته إذا وجد في الخارج أمكنت المقارنة

ثم قال : ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يازم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فإن الإنسان الذهني يحتاج إلى موضع بخلاف الخارجي ، والخارج حساس متحرك بخلاف الذهني . والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهية الإنسان غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية . كما مر بيانه . فإن الأول هو تعقل الإنسان ، والثاني هو الصورة المتعلقة بالإنسان وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول . والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول وجب أن يطابق الخارج إلا لارتفاع الوثوق عن أحكام العقل ، وإذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج . لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده . و ههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية .

ثم قال : وإن سلمنا الصحة في الخارج . فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع

لامحالة . وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال : فمن شأنهية . ولعمد ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصاً للكلام وتحقيقاً للبراهين .

فنقول : كل معقول يمكن أن يقارن معقولا آخر بالوجهين فإذا وجد في الخارج قائماً ببلاته مجرداً من المادة أمكن أن يقارنه المعقول فيمكن أن يكون عقلاً .

فللسؤال أن يقول : ما المراد بإمكان مقارنة المعقول للمعقول ؛ ان أردتم إمكان مقارنة الحال للحال أو إمكان مقارنة الحال للمحل فسلم أن المعقول يمكن أن يقارن معقولا آخر في هذين المعنيين لكن لا واحدهما يستدعي التعقل وهو ظاهر . وان أردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع . والوجهان لا يدلان إلا على إمكان المقارنة بالمعنيين الأولين وذلك لا يستلزم إمكان المقارنة بالمعنى الثالث . ولئن سلمنا فلا نسلم إمكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل . سلمناه لكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة الخارجية أصلاً لتعقُّق المانع .

فأجاب عن السؤال الأول بأن الاستدلال بمطلن المقارنة .

وعن الثاني بأن إمكان المقارنة من حيث الماهية .

وعن الثالث بما يجيء .

وأما السؤالات الاخر فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه .

وأما توجيه الامام فمخالف لما في الكتاب . م

من وجود الحكم كما أنّ الحيوانية التي في الإنسان يصحّ عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس إلاّ أنّ فصل الإنسان يمنعها عن ذلك .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلّك تقول : إنّ الصورة المادية ^(١) في القوام إذا جرّدت في العقل زال عنها

المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنّها تعقل ﴾

أقول : قد تبين من قبل أنّ المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا ، وتبين أنّ التعقل لا يحصل إلاّ بمقارنة العاقل للمعقول . فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جرّدها العقل وصارت معقولة أنّها إذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع أنّ المانع زائل والمقارنة حاصلة . وبالجمله فهو سؤال عن العلّة المانعة للإشراط المذكور في الفصل المتقدم .

قوله

﴿ فجوابك لأنّها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحلّها من المعاني المعقولة

(١) « قوله ولعلّك تقول أن الصور المادية » لا يستتراب في أن هذا السؤال في الصور الغير المادية أظهر فإنها إذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهيبة العقلية هي مهيبة الخارجية فلم لا تكون عاقلة . وأما الصورة المادية فإذا كانت موجودة في الخارج فالعلة يمنع عقلها فإذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا تصير عاقلة . فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل ودواله فيكون أشكل . فايرادها إرشاد الى التنبيه للاسهل .

والجواب أن الصور العقلية سواء كانت مادية أولا . غير أصيلة في الوجود . والعاقل لا بد أن يكون مستقلا في نفسه . ولما ذكر في الجواب أن إحدى صورتين ليست لقبول الاخرى أولى من الاخرى لقبول الاولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما أولا فلا تمنع الامور المتماثلة في محل واحد . وأما ثانياً فلأن منها صور الهيئات المختلفة وهي مطلقة لها وهيئتها لم يمنع أن يكون بعضها أولى بالمعلية وبعضها بالعالية الا يرى أن الحركة لما كانت مغالفة للبطون في المهية لاجرم كان معلية الحركة للبطون أولى من العكس فكذا هيئتنا . هذا عبارة الامام . وهي توهم أنه ظن أن اختلاف الشيتين في المهية يقتضى معلية احديهما ، وحالية الاخرى . فقال الشارح المقدمة الصادقة أن كل حال ومحل فهما مختلفان لأن كل مختلفين حال ومحل والالزام أن يكون الحركة محلا

بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ترتسم بها الأهي بل القابل لهما جميعاً ، فليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلاً منا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً ٥

أقول : والجواب أن تلك الصور أمّا لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر ، وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كل واحد منهما قابلاً لنفسه . وهو محال . ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر . والتعقل هو حصول المعقول في العاقل . فإذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما . لأنهما حاصلان فيه . وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادى غير مجرد . والمادة مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة . فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال ؛ لكن المعنى الذى كلاً منا فيه أى الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه

للسواد ، والبطؤ محلاً للحركة بل المخالف إنما يكون حالاً إذا كان هيئة وصفة لمخالفه الآخر . فكان ساءلاً يقول : فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للآخرى حينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة .

فأجاب : بأنه لا يجوز ذلك لوجهين : أحدهما أن الصورتين متساويتان في النسبة إلى المحل الذى هو الجوهر العاقل لأن كلا منهما يتميز فيه المكون أحدهما هيئة الأخرى لكن أحدهما حالة في المحل والأخرى حالة بالذات فيه فاختلاف نسبتاهما . والثاني أن كل واحدة منهما يجوز أن يتلك من الأخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون أحدهما هيئة في الأخرى

وفيه نظر : لأن اللازم بين الشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكيفية غير صادقة . واعلم أن سؤال الامام ليس إلا منماً : وهو أننا لانسلم أن سبب الصور ليس بأولى بالمعالية و إنما يكون كذلك لو كانت متساوية . وليس كذلك بل هى مغتلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما في الحركة والبطؤ .

وكفى في الجواب أن المختلفين إنما يكون أحدهما حالاً في الآخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال . وأما باقى الكلام فعارج عن التوجيه . م

إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له . فكان له بالإمكان العلم أن يتصور به ويعقله
فإذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول
وليس كل معقول عاقلاً .

واعترض الفاضل الشارح بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن
تكون متماثلة . لا متناع جمع الأمور المتماثلة ، ولا أنها صور لأشياء يختلف بالماهيات
فإذن هي مختلفة . وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية و بعضها بالحالية .
ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية أولى
والجواب : أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما
بالماهية . أمّا عكس هذا الحكم فغير واجب . والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف
ماهيتهما وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ؛ بل كان البطء أيضاً محلاً لها ؛ بل إنما هي
محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به . وهي هنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين
مع تساوئهما في النسبة إلى المحل هيئة وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد
لامع الآخر بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولا . فإذن ليس أحدهما بالمحلية أولى
من الآخر .

ثم قال : وإن سلمناه . لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها وللحال معها
غير مقارنتها للحال فيها لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن
الأولين لا يقضيان كون المقارن عاقلاً ، ولا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذى هو المقضى لكونه عاقلاً .

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ؛ بل
استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي : معنى مشترك الجميع فيه فقط
ثم يبين أن أحد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به إن كان قائما
بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه . فاستدل على الجزء المشترك^(١)

(١) قوله « فاستدل على الجزء المشترك » القسم الثالث له جزآن : مشترك وهو مطلق المقارنة ،
وخاص وهو إضافة المحل إلى الحال . فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الأولين ضرورة

من القسم الثالث بالقسمين الأولين ، وعلى الجزء الخاص به بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله « لكن المعنى الذى كلاً منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه » .

واعلم أنه لم يحكم ^(١) بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية . وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحلّ معها في محلّها .

واعترض أيضاً ^(٢) على قوله « كان له بالإمكان جعله متصوراً » بأنه اعتراف بأنّ تصوّر العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة . وعند ذلك يسقط أصل الدليل .

والجواب : أنّ المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقلّ بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرّد بل مع الغواشى الغربية ثمّ إنّه يصير مجرّداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر بتجرّده عقلاً بالملكة . وإنّما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان

استلزام تحقق الخاص بتحقيق العام ، وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً فى الخارج مستقلاً بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الامقارنة المحل للمحال . م

(١) قوله « واعلم أنه لم يحكم » جواب سؤال وهو أن يقال : قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالنفس المشتركة والوهم فأنها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها . أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص أحدهما بالقابلية والآخر بالمقبولية ، والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة إلى الصور والمعاني . والإظهار في الجواب أن القوى الحيوانية إعيان أصيلة في الوجود وإن كانت غير مستقلة لقوامها . بخلاف الصورة العقلية . فظهر الفرق . م

(٢) قوله « واعترض أيضاً » تقريره أن الشيخ قال : الجوهر المستقل إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً . وهذا يدل على أن التصور والنقل أمر وراء المقارنة والإمكان إذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متمعلاً له بالإمكان بل بالفعل ولا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً ويثبت سقط أصل الدليل لقوته على أن النقل نفس المقارنة .

أجاب : بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغربية وتكون النفس فى تلك الحالة عقلاً هولانياً كأنه ما انطبع فيها . فما خرجت من القوة إلى الفعل ، ثم إذا حصل أعداداً للنفس مجردة عن الغواشى الغربية انطبعت فى النفس وبصر عقلاً بالملكة فيكون النفس فى الحال الأولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى وأنها بالإمكان الخاص تجرّده عن الغواشى وجعله متصوراً حتى ينطبع فيها . فبيّنها المقارنة مع الغواشى تعقل بالإمكان الخاص ، وفى سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب . فذكر الشيخ الإمكان العام ليعمهما . والمقارنة فى قوله « إذا قارنه معنى معقول » هى المقارنة مع الغواشى ، والتصوّر هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم منافية المقارنة مع الغواشى

الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتمكن هذه الصورة أيضاً داخلية فيه . ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ؛ بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة .

❖ (وهم وتنبیه) ❖

❖ (أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر ^(١) وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب شخصية التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) ❖

أقول : لما استدلل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها . توجه عليه الشك من وجهين : أحدهما أن يقال : للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير ، والثاني أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات . فإن هذين الإحتمالين

المقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة .

وفيه نظر لأن المعنى المقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لأن المقارنة هي هنا هي مقارنة الحال للحال ، والصور غير حالة في النفس ، وإن قارنه لم يكن مع الغواشي . وكان كلام الشارح ان البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلاً هيولاً لا يبال ما ينطبع في النفس بعد ، ثم لما جردته عن الغواشي الغربية المنطبعة في النفس صارت عقلاً بالملكة فالمراد من المقارنة في قول الشيخ : اذا قارنه معنى معقول . مجرد التمدق والاتصال لا بطريق الحلول ، وبالمعنى المعقول المعنى الذي يتعلل بالتجريد . وعلى هذا يتم العناية .

والإدراج من هذا ان يقال : المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في الملل امكن له جملة متصوراً اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالعقيدة اعادة لما تقر من قبل . م

(١) قوله « ولعلك تقول ان هذا الجوهر » يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين :

الاول : بتحقيق المقارنة في الخارج بأن يقال : هـ ان مقارنة المجرّد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لا نسلم تحققها في الخارج ، وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً والمانع مفقوداً ، وهو ممنوع .

وهذا السؤال الاخر الذي أورده الامام وأشار الشارح الى ان جوابه يعنى من بعد . وفي هذا التوجيه نظر : اما اولاً فلان المدعى ان كالتعقل فقط لانهم ما قالوا : لا ان

يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الإقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها إلا عند القيام بالذات . ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة . فإن المرتسم فيه هونفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية ؛ بل باعتبار كونها تعقلاً لا مراً خارجياً . وقد مرّ الفرق بينهما . والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها . ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية . لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود . والفاضل الشارح لما يميز بين الإعتبارين أوردهما جميعاً .

كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً وعدم العقل لا ينافي ذلك . واما ثانياً فلان الجواب حيث لا يتم . لانا نختار [لانسلم خ] ان استمداد المقارنة لازم للمهية . فقله د معال يسقط اصل السؤال قلنا : لانسلم بل هو باق لان الاستمداد لا يكفي في تعقها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط .

الوجه الثاني : منع امكان المقارنة في الخارج . وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الوجود في العقل غير الوجود في الخارج و الا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات ، و ايضاً الوجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام ؛ الغير . وهو محال ايضاً و اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الوجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً في عدة محال وانه محال . فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية ، وثبت انها مساوية لها في المهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية .

فان قلت : فالحقيقة الخارجية أي الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها شخصان وماله اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئي الحقيقي كلي . هذا خلف .

فتقول : هذا بحسب تعدد الوجود . والكلية انما هي بحسب تعدد المهية .

اذا تحقق هذا التصور فنقول : سلمنا ان الجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج . غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهية النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهية النوعية لا يجب ان يكون ممكناً بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللعبة ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لساير اشخاصها

قوله .

«(فيكون جوابك)» .

تقرير الجواب ^(١) أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يحصل مع المقارنة ، أو بعدها ، أو قبلها .

فلا يلزم من إمكان المقارنة للمهية إمكان المقارنة للمهية الموجودة في الخارج بل يجوز أن يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما عدم شرطه ووجود مانع . وفي قول الشيخ « بحسب مهية النوعية » اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والوجود شخصان للمهية ، وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج وتام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها . فعلى بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة .

ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتياالي عدم الشرط ووجود المانع ، واقتصر الشيخ على احد الاحتياين وهو المانع . تعرض الشارح لبيان امية الافتصار : وذلك ان المهية اذا قامت بذاتها في الخارج ملحقة بالواحد غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن المهية المرتسمه في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعاً من المقارنة ، وأما المهية في العقل وهي مجردة عن ساير اللواحق القريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة .

وكان ساعداً يقول : هـ أن المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها منشأة بالفواشي الذهنية فلم لا يجوز ان تكون شيء منها شرطاً لا مكان المقارنة .

فأجاب بأن المهية لها اعتباران : احدهما من حيث انها تعقل لامود خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية القريبة ، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبقة في العقل فيكون مكفوفة بالعوامض القريبة الذهنية . وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها ، وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوامض القريبة ، وبالشروط . فلا يكون إمكان مقارنتها لاجل شرط فلماذا اختص كلام الشيخ بالمانع .

فان قلت : عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوامض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطاً للمقارنة .

فنقول : إمكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن ساير العوامض الذهنية فلا يكون شيء منها مدخل في عروض الامكان . ومجال المنع باق .

(١) قوله تقرير الجواب أن استعداد المقارنة اما لازم في العالين اولاً حصول له الاعند الارتسام في العقل ، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاولان باطلان . فتبين أن

أما القسم الأول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها . وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول من أقسام القسم الثانى وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة . فباطل . لأن الشئ يجب أن يستعد أولاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها . اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة . كإستعداد للمعقولات الثوانى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأولى .

وأما القسم الثانى منها وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة . فباطل أيضاً . لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة . فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها مقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع المواحق الغريبة فلا يكون هناك شئ غير الماهية يفيد الاستعداد . فسقط الشك . هذا توجيه الشارح .

وفيه نظرم وجوده : أحدها : أن الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقاً وإن كانت مجردة عن اللواحق الغاوجية ، ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال . فيقال : استعداد الماهية اما لذات الماهية أو لغيرها . والثانى باطل . فتعين الأول . فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط .

والثانى : أن ما يابوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها . مطلوب . وليس كذلك لأن التقدير أن الاستعداد ليس الا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد فى حالة الارتسام . وهو خلاف لا مطلقاً . فتوجيه الكلام أن يقال : الاستعداد اما لازم أو غير حاصل الاعند الارتسام . والثانى باطل بأقسامه . فتعين الأول . والثالث أن القسمة الاولى مستدرك لانه يمكن أن يقال : استعداد المقارنة اما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاولان باطلان والثالث هو المطلوب .

الرابع : أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة فى هذا البحث فانها مقارنة الماهية المعقولة حينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل الا عند الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها ؛ بل يكفى أن يقال : الاستعداد اما لازم فى الوجودين أو غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشئ معه وأنه محال .

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال : وقوله « وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام فى

وأما القسم الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغربية لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد لها الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً . ونرجع إلى المتن .

فقوله

﴿ إن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك ﴾

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى « كيف كانت » أن الماهية سواء كانت في العقل أو في الخارج

وقوله

﴿ وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل ﴾

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة . والارتسام في العقل وإن

العقل ، إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة ، وقوله « فيكون الاستعداد بالاستعداد مع حصول الاكتساب له ، إشارة إلى القسم الأول ، والفاء في قوله « فيكون » عطف على قوله « تكتسبه » وإنما كان هذا إشارة إلى القسم الأول . لأن معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه إقامة للملزوم مقام اللازم ، وأما قوله قبل هذا : والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده إلى قوله مقارنة للمهمة المعقولة . فلا حاجة إليه . ثم إنه ما ادعى إلا أن قول الشيخ « وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل » إشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة فظاهر أنه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويتين ثم يحتاج إليها ههنا في بيان أن قوله : فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب . إشارة إلى القسم الثاني كما ذكرناه . وكان الواجب تأخير ههنا ، وكان قوله : في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة . إشارة إلى هذا التوجيه وإلا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن أن يقال الرد أن حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسره الإمام فإن اكتساب الاستعداد لما كان آيلاً إلى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو جهنا كذلك لضاع القولان ، والفاء في قوله : فكان حصول الاستعداد بالاستعداد مع حصول الاكتساب . للعطف كما وجهه في قول الشيخ ، والانسب بتوجيهه

لم يكن با نفراده مقارنة معقولين حاليين في محل لكنّه مقارنة حال لمحلّ همامه قولان فهو أيضا مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله

﴿ فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب له ﴾

إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله « فيكون » يقتضى العطف على قوله « تكتسبه » والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الإرتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الإكتساب له .

وقوله

﴿ فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل فاستعد له ﴾

إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء في قوله « فيكون » لجواب الشرط المذكور في قوله « وإن كان إنما يكتسبه » والفاضل الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد

الواو لا الفاء فان المعنى ان المهيبة اولم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال . وحينئذ في قوله : ان قوله : لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له . اشارة الى بيان فساد هذا القسم . نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول ، وقوله : فاستعد له . يمكن أن يكون بصيغة المجهول أى يحصل التى لم يحصل استعداد ، و يمكن أن يكون بصيغة المعلوم . و حينئذ يكون هناك ضميران : فى له . وظاهر أنه راجع الى الشيء ، و فى فاستعد وهو عايد الى المهيبة بتاويل الشيء . أى حصل الشيء . فاستعداد المهيبة . ولا بد أن يقول : أن قوله : أولم يكن استعداد له . وقد كان . عطف على قوله : فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب . لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر أنه قال : فيكون لم يكن أولم يكن كما فهم الامام .

وحاصل كلامه في توجيه الجواب : أن هذا الاستعداد اما أن يتوقف على ارتسامها في العقل أولم يتوقف . فان لم يتوقف سواء حصل في العقل أو في الخارج كان الاستعداد لازما للمهيبة وحينئذ سقط الشك . وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احدا الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده ، وحدوث الشيء من غير استعداد . وهما معالان . فحل قوله : وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام ، وقوله : فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب . على توقف الاستعداد على حصول المقارنة . ففسر المهيبة بالعمدية ، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة . كما بيناه ، وكلمة أو في قوله : أو لم يكن . بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة اذا المعالان لازمان معا لاحدهما .

الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد إنمّا يستفاد مع حصول الإكتساب » جواباً للشرط ، وبياناً لفساد القسم الثانى من القسمين الأولين فتحير لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب ، وقدّر احتمالين ثمّ زيفهما ، وترك المتن غير مفسّر .

وقوله

« أولم يكن استعداداً لشيء . وقد كان ذلك الشيء وحدث »

إشارة إلى القسم الثانى من الثلاثة ، وبيان فساد . وكان في قوله « وقد كان » تامة

بمعنى حصل .

قوله

« وهذا كلّ محال »

تصريح لفساد القسمين المذكورين . والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة .

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين : أحدهما أن المراد من المقارنة مقارنة الصورة الحقولة لصورة أخرى حالة في محلها . والاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها . ثم قال : فإن اريد الاول فاللزامة باطل . لانه لا يلزم من توقف صحة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى صورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة . وان اريد الثانى فاللزامة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصصة فهو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة . توقف صحة المقارنة على حصولها ؛ لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام . ولا يلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع أنه هو انظاها . وفى هذا التوجيه بعد ما تبيننا عليه انظار :

أحدها : أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام . وذلك غير لازم لجواز أن لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه ويحوز أن لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم . وثانيها : أن المراد من المقارنة المقارنة المطلقة . وقد عرفت أن صحة المقارنة المطلقة كافية فى الاستدلال لكن يمكن أن يقال : لو اريد مطلق المقارنة أعم من أن يكون مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحل فغاية ما فى الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال واما المحال فتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها . ونالها : انه قدر احتمالين فى قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر . وهذا نظر الشارح .

وقوله

(فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية)

إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية .

وقوله

(بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى)

إشارة إلى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة . و هي هنا قد تمّ الجواب .

وقوله

*(وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعداداً لكل فصل له فإن

لم يكن له خروج إلى الفعل فلما منع بطول الكلام فيه . فكيف في المعنى المحقق النوعي)*
وهو جواب لشك آخر^(١) تقريره أن يقال : المعنى المشترك الجنسي كالحيوان

وليس بشئ . لانه فسر كلام الشيخ باللازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه . والاعتراض عليه لا يوجب ترك التفسير .

وراجعها : انه بقى قول الشيخ : فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية . لادخل له في توجيهه اصلاً .

وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه . أسئلة .

الاول : انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في العالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن أن يكون عاقلة . وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى .

الثانى : النقض بسائر الماديات لو كانت قائمة بالذات أو بغيرها فإن الماهية المعقولة فيها يمكن أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في التعقل الامكان في الخارج فيمكن أن يكون عاقلاً .

الثالث : النقض بمقارنة العالين ومقارنة الحال للمعل فانها ممكنة في التعقل وهذا الامكان اما يكون لازماً أو في حالة الانضمام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات . والفلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشئ في التعقل امكن له في الخارج . فليتمّ امل . م

(١) «قوله وهو جواب لشك» لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية

مثلاً إذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهال، و إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وإن كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها.

والجواب: أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم وجوده، محصل لا ينسب فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلاً خروج إلى الفعل فلو وجود مانع كالناطق سبقه مقوم المعنى الجنسي، وحصله نوعاً، وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول، فزال الاستعداد لوجود هذا المانع. لأمع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة. فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية. وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحق شيء غير محتاج إليه: أى إنما يكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبيعتها النوعية أولى من الأجناس. ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها.

✽(تنبيه)✽

✽(إتيك) إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته ✽

الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فإنها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها في آخر. والجواب أن الطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة إذا كان لها استعداد. فبالأولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية. وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن الماهية كالنوع بالسبب إلى المعقول والوجود في الخارج. م

أقول : هذا ظاهر . وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة .

قوله

❖ (وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته . وهذا وكل ما يكون من هذا القليل غير جائز عليه التغيير والتبديل) ❖

أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة إنمّا تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة إلّا لما يلزم ذاتها عن ذاتها . فما كان منها مجرداً بنفسه وبأحواله نفسه لا يتجرب العقل إتياءه كالمعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لأنّ المقتضى لما من شأنه لا يكون إلّا ذاته ، ولا يكون هناك مانع ، وما يقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها وبممتنع أن يتغير ويتبدّل . فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلًا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا . وهما كان مجرداً بنفسه غير مجرداً بأحواله نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لوقوف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها . وهي هنا قد تمّ الكلام في إدراك النفس ، وبقى الكلام في تحرّيكها .

❖ (تكلمة النمط) ❖

بذكر الحركات عن النفس .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال

وحرّكات . فلتكن هذه الفصول من هذا التيسيل) ❖

معناه ظاهر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (أمّا حرّكات حفظ البدن وتوليدته فهي تصرفات في مادة الغذاء) ❖

أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية^(١) التي يفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية .

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر . ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها ، وخادمة لقواها . وهي الحرارة الغريزية . فالحرارتان تقبلان على تحلil الرطوبات الموجودة في البدن المركب ، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج . فإذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج - لاتصال النفس به ففسد التركيب . فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة ، وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل ، وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ، ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الإفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الإنشام أبداً كما سيأتي بيانه ، وكانت العناية

(١) قوله « يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية » بعد تمام الكلام في إدراكات النفس شروع في حركاتها . وحركاتها إما حركات النفس الساوية ، وأحركات النفس الارضية ، وهي تصدر عنها إما بشعور وإرادة وهي الحركات الاختيارية ، أو بلا شعور ماما أن تكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية أوجودها في النباتات كما في الحيوانات . ومبادئها يسمى قوه طبيعية ، وإما أن لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الأرواح عند عروس الكيفيات النفسانية . وهذا القسم لم يذكره الشيخ .

والقوى عنه الأطباء ثلثة اجناس لانها إما أن تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية ، أو لا مع الشعور وهي إما أن تغتنم بالحيوان وهي القوة الحيوانية ، أو لا وهي القوة الطبيعية . والقوى الطبيعية اربع : غاذية ، ونامية ، ومولدة ، ومصورة . لان فعلها إما لاجل الشخص ، أو لاجل النوع . و ما لاجل الشخص ما لبثناه وهي الغاذية ، أو لكما له وهي النامية . وما لاجل النوع إما أن يكون لتحصيل المادة وهي المولدة ، أو لتحصيل الصورة وهي المصورة . فأراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة إليها وهي ظاهرة .

واعلم أن الحرارة الغريزية وهي الحرارة السارية في سائر المروق التي بها النضج والطبخ وسائر الأفعال : في المدة جزء منها به الهضم الدمى وبعض الفضول ، وفي الكبد جزء منها به طبخ لطايف الكيلوس ويحصل الإخلاط ، وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يبشر

الإلهية مستبقة للطباع النوعية دائما ، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص . أمّا فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد ، وأمّا فيما تعدّر ذلك لقربه من الاعتدال ، ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد ، وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولمّا كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل إذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئا فشيئا إلى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص . فإذن النفوس النباتية التامة إنّما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملا ، وتكمّله مع ذلك إذا كان ناقصا ، ويستبقى النوع بقوليد مثله . وهي المسمّاة بالغذية ، والمنمية ، والمولدة للمثل . فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنّما يتمّ بتصرفات في مادة الغذاء .

الدم يتغير هو الروح ، ومعدة للمزاج يستعمله لقبول القوى ، وكذا في سائر الاعضاء . واختلافها فيها : فذهب جالينوس ومن تبعه إلى أنها الاسطيقسية النارية التي في البدن وكانت إذا خالطت سائر الاسطيقسات اغادتها طيبها وقواما والنياما ، وقال ارسطو وجمهور المتأخرين : أنها حرارة سماوية افاضت على البدن مع فيضان النفس ولا ينماها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية ويجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول العبرة . وهذا هو الحق : أما أولا فلأنها تمارق بالدوت والاسطيقسية باقية ، ولذا تسود البدن وتغلن .

أما ثانيا : فلأن الحرارة الفريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جووة كما في بعض الاحيان وفي بعض الاوقات ، وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها يضر بالافعال عند الاشتداد . وأما ثالثا : فلأن الاجزاء الحارة والباردة إذا تصفرت وامتزجت تفاعلت واندمجت حرارتها وبرودتها بالبردة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة الموهوسة في سائر البدن .

وأما رابعا : فلأن هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزاها الكثيفة واللطيفة ولا شك أن الحرارة لا تكون كذلك إلا إذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء واذا ابت الشحم ، ولا سيما وأدنى الحرارة هي اذا ابتها كافية فهي بالضرورة

وقوله

﴿ لتحال إلى المشابهة سدّ ألبدل ما يتحلّل ﴾

إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله

﴿ ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء

المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق ﴾

إشارة إلى غاية فعل المممية .

وقوله

﴿ أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدءاً لشخص آخر ﴾

إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله

﴿ وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى ﴾

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية . ومن ثمة عرفت بأنها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن و لاجل أنها آلة للطبيعة في افعالها ينسب إليها كدندامية البدن و يقال حرارة غريزية . ولا يقال برودة غريزية ، وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية .

لما عرفت هذا عرفت أن الشارح أشار إلى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية لعطف البعائث على حصول الاجزاء ، ويشبههما في قوله « فالحرارتان يقبلان » وهذه فاعلة جلية لكن في عبارته تسامح من وجوه :

أحدها : أن ظاهر قوله : وينبث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة . أن الحرارة الغريزية جاذبة من النفس وليس كذلك بل هي نايضة من الاجرام اللكنية كما صرحوا به ، ولعل المراد أن فيضاتها بواسطة فيضان النفس فان تملقها هو المعدة لجميع كمالات البدن

والثاني : أن المنبث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليها بالمجاز . والحقيقة أنها كيفية نايضة من الحار الغريزي الفاض على البدن

والثالث : أن قوله : فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات . يقتضى أن الحار الناري ايضاً يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر ويحلل . م

وقوله

✽ (أولها الغذائية وتخدمها الجاذبة ^(١) للغذاء، والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية، والدافعة للثقل) ✽
إشارة إلى تقديم الغذائية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها، وإلى خواصها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره :
قوله

✽ (والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء) ✽

أقول : لما كان الإنباء والتوليد معامحو جين إلى كثرة المادة المتعددة لتحصيلها والتصرف فيها، وكان الإنباء أهم لأنه يتعلق بكمال الشخص، وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء. فجعل الإنباء متقدما على التوليد بعض التقدم، والغذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة.
قوله

✽ (فإن الإنباء غير الإسمان) ✽

أقول : النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الإزدياد الطبيعي للبدن بانضياغ مادة الغذاء إليه، ويفترقان بأشياء : منها التناسب في الأقطار، ومنها طلب ما يقصدها الطبع، ومنها الاختصاص بوقت معين. فالنمو يختص بجميعها، والسمن يخالفه أحيانا ويوافقه أحيانا، والذبول يقابله النمو، والهزال يقابله السمن.

(١) قوله «وتخدمها الجاذبة» القوة الطبيعية إما أن يكون فعلها لا الفعل قوة أخرى وهي المصدومة، أو لفعل قوة أخرى، وهي الخادمة. فالغذية مصدومة لأن فعلها إيراد بدل ما يتعطل وهو ليس لفعل قوة أخرى لكنها باعتبار إيراد الزايد على بدل المتعطل خادمة للنامية. والجاذبة واخواتها خادمة صرفا إذ ليس لها فعل إلا للغذية. والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار في الزيادة أي بزيادة الجسم في الاقطار الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقضيه طبيعة الشخص، وبأن تلك الزيادة إلى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن الدوفالندو يمتص بهذه الأشياء الثلاثة، وأما السمن فيخالفه فيها وموافقة : أما مخالفته فلأن السن لا يزيد الطول غالبا وإنما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو، وأما موافقته فيها فكما إذا عم السن ساير الاعضاء حتى الرأس والقدم في سن النمو - م

قوله

❖ (والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) ❖
أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة .^(١) والمولدة تنقسم إلى نوعين محصلة للبدن ، ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، هي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمة للغذية ، والغذية والمنمية تخدمان المولدة كامراً .

قوله

❖ (لكن النامية تقف أولاً) ❖

أقول : الغذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحمل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم يعجز عن

(١) قوله «هذه القوة تنقسم إلى مولدة ومصورة» أي قوة في الاثنين تحصل النى وتمد الدم لاكتساب الصورة النوية ليستعد لفيضان قوة أخرى ينتقل مع النى إلى الرحم وهي القوة البتيرة الأولى فتصرف في النى وتفصله إلى جواهر الأعضاء حتى يتأزج مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد إلى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكبد بذلك وجود الأعضاء .

واعلم أنه لابد للتغذية من تحصيل جوهر البدن أولاً وهو الدم ، ثم جملة بحيث تداخل جوهر المضو ويصير جزءاً له وهو الالتزاق ، ثم يشبهه به حتى في قوامه ولونه . وهناك ثلاث قوى : المحصلة والملصقة والمشبّهة . والغذية أمام مجموع هذه القوى أو قوة تخدمها هذه الثلاث . الظاهر الأول إذ ليس في التغذية فعل غير هذه الأفعال الثلاثة ؛ لكن الشاوح جرى على مذهب بعض الأطباء في جعل المشبّهة خادمة للغذية ، ولما كان من شأنها تغيير المادة إلى جوهر المضو سميت مغيرة كما أن المولدة الثانية أيضاً سميت مغيرة لذلك لكنها مغيرة أولى لأن تغيرها لخلق المضو وتغيير المشبّهة لتغذيته والأولى مقدمة .

وعلى عبارة الشارح - قال وهو أن «هذه القوة» إشارة إلى المولدة للمثل وقد قسمها إلى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره . ولعل جعل القوة المولدة مشاركة بين منى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع ، وخاص وهو المحصلة للمادة النوعية . فالقسم العام ، والقسم الخاص . لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الأطباء ، والذي دعاه إلى أنه جعل الصورة قسماً من المولدة أن الشيخ لم يذكرها من أنها من القوى الطبيعية لكنه إنما لم يذكرها لأنها من تنمة المولدة حيث تتم فعلها لأنها قسم منها .

وأما قوله : والغذية والمنمية تخدمان المولدة كامراً فيه إشارة إلى ما قال في الدرس السابق :

ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة العزيرية . فيصير ما يحصله مساويا لما يتحمل . حينئذ تقف المنمية .

قوله

﴿ ثم تقوى المولدة مائة فتقف أيضا ﴾

أقول : عند القرب من تمام النمو^(١) تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة مائة أى حيناً . يقال : أقمت عنده مائة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه أى حيناً وبرهة . ثم إذا عجزت الغازية عن إيراد بدل ما يتحمل بحيث لم يفضل شيء تنصرف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضاً .

قوله

﴿ وتبقى الغازية عمالة إلى أن تعجز . فيحل الأجل ﴾

أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء ، وانحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة العزيرية لعدم غذائها ووجود ما يضادها .

لما كانت البادة المحركة للتوليد لامحالة أقل من الواجب بشخص كامل جمات النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي يحصلها الغازية شيئاً فشيئاً فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة في الاقطار هي القوة النامية ، والنفس المدبرة لتلك المادة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول النمط من أن النطفة في اول الامر صورة معدنية يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غازية ونامية . وهذا حمل للغازية والنامية العاديتين على غازية الولود وناميته . وقوله « بأن يفصل المعنى الى جوهر الاعضاء إنما هو بعد فيضان النفس النباتية » وهو مع أنه لم يقل به أحد بعينه . وايضا يقتضى أن يكون المراد من الولادة . قوله المولدة للمثل ينبعث بعد القوة المفصلة وهي تنافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة . وكلام الاطباء أن العاديتين غازية الولدين وناميتهما : اما خدمة الغازية فلان الدنى من فضلة غذاء ، واما خدمة النامية فانها تنظم و توسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون الدنى ولا يجذب الشهوة الا بعد عظم الاعضاء . م

(١) قوله « فتقف أيضا عند القرب من تمام النمو » ليس بمستقيم لان النواحيته الى الثلثين ، والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضاً . والحق أن قوتها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغازية شيء يتصرف فيه الولادة كما ذكره الشيخ . م

﴿إشارة﴾

﴿وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية﴾

أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها . والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتها إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما وإنما قال : هذه الحركات أشد نفسانية . لأنها [في النفس الأخرى] تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس^(١) .

و اعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة^(٢) مترتبة أبعدا عن الحركات هو القوة المدركة : و هي الخيال أو الوهم في الحيوان ، و العقل العملي بتوسطهما في الإنسان . و تليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، و تنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملازمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق . وتسمى شهوة . وإلى شوق نحو دفع و غلبة إنما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار . وتسمى غضا . ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة . وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في الحركة هو هذه القوة . ويليها الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك . وهو المسمى بالإرادة والكراهة . ويدل على مغايرته

(١) قوله دلالتها تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس ، ليس بسديد وإنما الصحيح الظاهر هو العكس . ويمكن أن يقال : الأفعال النباتية فاعل لتصدر المذكور أولا ، و فاعل تصدر الثانية ضمير الأفعال الاختيارية أي لأن القصة أو الأفعال الاختيارية تصدر الأفعال النباتية مما تصدر عنه الأفعال الاختيارية من غير عكس ؛ لكنه خلاف المطلوب . م

(٢) قوله و اعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة ، لأنه لا بد من الحركة الانتزاعية أن يشعور الشيء نائفا يحصل أو ضاررا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصوير شوق إلى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه ، و يحدث من ذلك الشيء عزم إلى الفعل فيتحرك الأعضاء إليه . والشوق ليس من القوى المدركة لأن فعلها ليس الأدوات . وربما ينفك الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نفا إلا أنه لا يشاق إليه بسبب املائه من الغذاء . والعزم إنما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له ، وأيضا بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء أو أمر آخر ، وكذلك ربما ينفك العزم

للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتميه ، و كارهها لتناول ما يشتميه ، و عند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما . و تليهما القوة المنبثقة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء . و يدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه ، و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم . وهي المادى القريبة للحركات . وفعلها تشنج العضل وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله

❖ (ولها مبدء عازم مجمع) ❖

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله

❖ (مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل) ❖

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله

❖ (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للمرضى

أو النافع الحيوانيين) ❖

إشارة إلى أن قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة والإجماع .

من التحريك كما إذا كان منزهاً عن الحركة مع أن له شوقاً وهدماً على تحصيل مطاوبه . فلما كان كل فعل إوادي سبقه هذه الأعمال الأربعة وبيّن أنها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض . و أثبت له قوى أربعة هي مبادئها . فالصور للنفس بحسب العقل العملى . والشوق إن كان إلى جلب نفع فهو بحسب القوة الشهوانية ، وإن كان إلى دفع ضرره فهو بحسب القوة الغضبية . والعزم بحسب قوة عازمة . والتحريك بحسب قوة ميثونة فى العضل . فإذا توهم نفع شيء أضره أطاعته القوة الشهوة فحدث الشوق إليه ، ثم إذا تم الشوق أطاعتها القوة العازمة فينتهض القوى البحرية المنبثقة فى مبادئ الفعل والنصل بالأعضاء وهى الأعصاب وتحرك الأعضاء بخصوصة بذلك قبضاً وبسطاً وتشنجاً واسترخاءً كما يحرك الأصابع عند العزم على الكتاة ، وكما إذا أردنا بيان مسألة معاومة فيطيم القوة الشوقية ، ثم العازمة ، ثم القوة المحركة لمض اللسان . فيمبرهن معانيها - م

قوله

« فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة للملك الآمرة »
 إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة ، وقوله « فيطيع ذلك » إشارة إلى أن هذه
 القوى إنما تطيع الإجماع . وتلك الآمرة إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى .
 فإن المحركة بالحقيقة هي هذه ، والباقية آمرة . ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن
 القوى المدركة ، كون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد
 الإجماع إلى الشوق .

« (إشارة) »

« الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ^(١) فإن حركاته من الحركات النفسانية
 دون الطبيعية ؛ وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عمماً يميل إليه بالطبع ، ويكون
 طالبا بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه . وهو تارك له ، وهارب منه بالطبع . ومن
 المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع ، أو المهروب عنه بالطبع مقصوداً
 بالطبع ؛ بل قد يكون ذلك الإرادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات . فقد بان
 أن حركته نفسانية إرادية »

أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الملكية صادرة عن نفس وليكية

(١) قوله « الجسم الذي في طباعه ميل مستدير » ربما توجه هذا الدليل بأن كل وضع أوحد
 توجه إليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع أو العدم هو عين لتوجه إليه . فلو
 كانت الحركة المستديرة طبيعة يلزم أن يميل الفلك بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بينه وطاوياً
 بالطبع في حالة واحدة . وإنه محال .

وهذا توجهه غير وجيه . لأن ترك وضع أوحد ليس توجهها إلى ذلك الوضع لا تمامه بتركه بل
 غايته إلى وضع مثله . فالتروك ليس هو المطلوب .

فالأولى أن يقال في توجيهه : الفلك بالحركة المستديرة بطلاً وضماً ثم بتركه ، وطلب وضع و
 تركه لا يتصور من غير إرادة فإن طلب الشيء وتركه لا يكون إلا باختلاف الاعراض وهو لا يتم
 إلا بشئور وإرادة ، وأما الطبع من غير إرادة فيمتنع أن يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو
 كان في وقتين . فقوله « أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع » أي الذي يهرب عنه هو الذي
 كان مقصوداً بالطبع . وإن ذكر هذا تنبيهاً على أنه يمكن أن يخبر عنه جارتين - م

لأن طبيعة . والفلس الملكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلعة بإرادة ، والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة . فالافارق بينهما هو وجود لا رادة وعدمها . وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه . و واجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف . ولما كانت المستندرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها ، وماربة عن حدود وأوضاع يطلبها . لم يمكن أن تكون طبيعية . فإن هي نفسانية وإما لم يحتمل أن تكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لأن شئ خارج عن ذات المتحرك . وألفاظ الكتاب ظاهرة .

(مقدمة)

(المعنى الحسنى إلى مثله تتجه الإرادة الحسنية ، والمعنى العفلى إلى مثله تتجه الإرادة العقلية . وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عفى سواء كان معتبراً لواحد شخصى كقوك ولد آدم ، أو غير معتبر كذواك الإنسان)
أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية . ونشتمل على حكمين :
أحدهما : أن الإرادة التي يطلب معنى حسياً كلفاء زيد مثلاً هذه الملقية مثلاً إرادة حسية : أى متعلقة بجزئى محسوس ، والإرادة التي تطلب معنى عقلياً كلفاء الحبيب مطلقاً مثلاً إرادة عقلية : أى متعلقة بشئ معقول . فالإرادة أمّا حسية ، و أمّا عقلية .

والثانى : أن المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد شخصى كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان فهو معنى عفى . ولا يضره في كونه عقلياً تقييده بالشخص . وإنما قيده بقوله « غيره محصور » لأن المعنى الذى يطلق على كثير بن ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعنين . والحكمان ظاهران .

(إشارة)

(حركة لجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة فإنها ليست من الكالات الحسية ولا العقلية وإما تطلب لغيرها)

أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية . وإنما خصّ الجسم الأول بالذكر . لأنه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنقول : إن الحركة لا يمكن أن تقتضيها لذاتها محرك قارّ الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك . لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه ، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار . فالمحرك القارّ إنما يقتضيها بالذاتها ؛ بل لشيء آخر يتحصّل بها . فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها . وقولهم في تعريف الحركة . إنها كمال مبدئ أول لما بالقوة . لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديها إلى كمال ثان فهو أيضاً دالّ على كونها غير مطلوبة لذاتها . ولما تقرّر هذا .

فنقول : قد ذكرنا أن الإرادة إما حسية ، وإما عقلية . والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها بحسب الحس ، ولا بحسب العقل . فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة .

قوله

❦ (وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعيّن موجود ؛ بل فرضي ، ولا بمعيّن فرضي تقف عنده ؛ بل معيّن كلي . فتلك إرادة عقلية) ❦

أقول : غاية الحركة إما أين معيّن ، أو كيف أو كم كذلك . والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله . ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة على الجسم الأول إلا الوضعية . على ما ذكرنا في النمط الثاني . فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعيّن الذي يطلبه بالحركة . والمطلوب يمتنع أن يكون حاصل اللطالِب حال كونه طالِباً . فإذن الوضع المعيّن الذي تطلبه تلك الإرادة ليس بمعيّن موجود بل معيّن مفروض تفرضه الإرادة ، ويتّجه إليه بالحركة . والتعيين لا ينافي الكلية ^(١)

(١) قوله « والتعيين لا ينافي الكلية » جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معيّن كيف ينقسم

لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى . فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ؛ بل هو إما جزئى ، وإما كلى . وأما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده ، ولكن حركة الجسم الأول التي هي علّة لوجود الزمان يمتنع أن تقف . فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض كلى . وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كليته . كما مرّ في المقدمة . وأيضا الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى عقلية . على ما مرّ أيضاً في المقدمة . فإذن إرادة الجسم التى هي مبدئه حركته الوضعية عقلية .

قوله

﴿ وتحت هذا سر ﴾

أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته ، وأن الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك . والشيخ قد استدلل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو إرادة عقلية . وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك . فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل ، و تباشر التحريك لتكون ذات إرادة عقلية ، وإصدر عنها الحركة المستديرة ؛ لكن لما كان القول بذلك مخالفاً للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله « وتحت هذا سر » .

والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن هيهنا سرّاً ؛ لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع

الى جزئى وكلى . والعق أنه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعين ، وبكفى أن يقال : ثبت أن حركة الفلك ارادية فالقصد منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى أو كلى فالاول باطل فتعين الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليست من شأنها التعقل فيكون الفلك نفس مجردة وهو المطلوب . *

الرابع . والأوّل في هذا الموضوع . والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال : وإنّما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئية ، وأصاحب إرادة كلية يتعلّق بها لينال ضرباً من الإستكمال إن كان . وفيه سرّ . الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبّه النفس بالعقل فقال : وأنت إذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فربما لاح لك سرّ واضح حقّ . والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنّه قال هناك : ثمّ إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها بل لها معها علاقةٌ ما كما لنفوسنا مع أبداننا . ففي هذا الموضوع صرّح بحقيقة ذلك السرّ .

هـ (تنبيه)

«الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء»^(١) مخصوص جزئى فإنّه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر إلّا بسبب مخصّص لامحالة يقرن به ليس هو وحده»
أقول : يريد أن يبيّن أنّ نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضاً ذات إرادة جزئية .

(١) قوله «الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء» لما ثبت أن للفلك ارادة عقلية ولا شك أن المراد الكلى نسبه الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من اداة اخرى جزئية . وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما أنه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى . فتقوله «الرأى الكلى لا ينبعث عنه شيء» مخصص «دعوى كلية» والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية أو الشعور الكلى وباقي كلامه الى قوله «فانه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر» هو البرهان عليها ، وقوله «الا بسبب مخصص» اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصّص بمخصص يصير جزئياً فانه اذا اريد بذل الدرهم فيذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم واردة بذله .

وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقاً وهو الشعور بشعوراً كلياً . وبذل هذا الدرهم وان كان شعوراً به مراداً الا أنه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن أن يعنى على انحاء ، والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية .

وتحريز الاشكال : أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم أو الخبز و هو

والفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدء الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة . وذلك شئ لم يذهب إليه ذاهب قبله . فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذاتين أعني ذاتين متباينين هو آلة لهما معا ؛ بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا . وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن فقله « الرأي الكلي لا ينبعث منه شئ مخصص جزئى » حكم كلى ، وباقي كلامه هو البرهان عليه . وقوله « إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به » إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلّيات . فإن الحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلاً لا ينبعث عن الحكم بأن الدرهم ينبغي أن يبذل إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

قوله

٥) (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء إنما يريد به ويتخيّل له غذاء جزئى . فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحرّكته . وإنما يتخيّل له على الجهة الجزئية . وإن كان لو حصل له آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه . فليس

إرادة كلية . ويتناول أى غذاء يجد . فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الإرادة الكلية .

والجواب : أننا لنسلم أن صدور هذا الفعل مجرد تلك الإرادة الكلية بل تغيل مع ذلك غذاء جزئياً فينبعث منه إرادة جزئية طالبة لذلك الغذاء . أما قوله « فإن وجد غذاء آخر » فقد تم الجواب دونه لكن يمكن أن يكون جواباً لسؤال هو أنه تغيل غذاء جزئى لا يقدح فى الاكتفاء بالإرادة الكلية فإنه لو وجد غذاء آخر غير ما تغيله فربما يتناوله .

وأجاب بأنه إنما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذى تغيله فيقوم مقامه فيتعلق إرادة أخرى جزئية به .

واقول : إذا واجعتنا أنفسنا فلا نشك فى أننا إذا اشتبهنا غذاء ، تأكل فكثيراً ما لا تغيل غذاء جزئياً ولو فرضنا تغيله فتغيل الغذاء الجزئى لا يكفى فى جزئية الفعل فإن الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى وهو لا يصير جزئياً بتغيل الغذاء الجزئى . م

ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده) ✽

أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره وهو أن يقال : الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لاتناول غذاء بعينه وذلك لأنه حينئذ يتناول أيّ غذاء وجده. فأرادته تلك كلية . لأنها نحو مراد كلّي ، ثم إنه إذا حضر غذاء ما جزئياً تناوله وذلك يدلّ على صدور الفعل الجزئى عن الإرادة الكلية . فأزال هذا الشك بأن قال : المبدء الأول لهذا العقل هو تخيّل الغذاء . والحيوان إنمّا يتخيّل غذاءً جزئياً يتذكّره كما أحسّ به . لأنه لا يعقل الكليات مجردة ، ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ، ويتحرّك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص . قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو . وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته وذلك لا يدلّ على أنه كان الغذاء الكلى متمثلاً عنده .
قوله

✽) وكذلك في قطع المسافة ^(١) يتخيّل له حدود جزئية إياها يقصد ، وربما كان متجدّد الوجود نَحْوَ ما تجدّد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيّل كما لا يمنع في الحركة) ✽
أقول : لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه . وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية ، ويبين كيفية ذلك . فذكر أن المسافة تشتمل لاعالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزّء

(١) قوله « وكذلك في قطع المسافة » هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيّل من العلم الكلى ، والإرادة الجزئية من الإرادة الكلية . وكأنه هو المراد بقوله « وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية » والا فليس ذلك من الاستدلال فى شيء . والمثال أنه إذا أراد أحد سافراً فلا شك أن ذلك انما يكون بعد تصور الحركة فى مسافة قبله انتقاد الزم يحصل له تهيّل حد أول من المسافة ثم إرادة قطعه . فإذا قطعهما تخيل حداً آخر فأراد قطعه ، وهكذا يتصل التخييلات والإرادات الجزئية بحسب اتصال المسافة . وربما يمثل ذلك بصاحب الشمع الذى لا يضىء إلا بمسافة خطوة فإذا قطعهما أضاء مسافة خطوة أخرى وهلم جرأ . فالشمع بمنزلة التصور الكلى واضافة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية . والدوال المذكور وارد على هذا أيضاً فان تهيّل حد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه . م

المسافة بها إلى أجزائها الجزئية . فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود بعداً واحداً ، وينبثق عن كل تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد . فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء . ثم الحال لا يخلو إمكان أن ينقطع التخيل فتقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الإرادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة . وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كلياتها كذلك استمرار التخيلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها لا يقتضي كونها كلية .

قوله

*) (ولنل هذا ما يتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون . والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي) أقول : لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية مبادئ المحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية ، وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره . فإن الإرادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مراداً كلياً ، ولا يوجب تخصصاً جزئياً فلا حاجة في ذلك إلى انضياف أمر جزئي إليه .

قوله

*) (ونحن أيضاً فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يعقل ، ثم أتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراداً لأجل المراد الأول) أقول : وهذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيد

(١) قوله «وهذا استشهاد» فإنا إذا اردنا اصدار فعل فنحن نقبله أولاً حتى نريده و نتخيله ثم نوقم . وهذه السلسلة في الانفعال بالمعكس فان الشيء يوجب ثم يتخيل ثم يعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراذه وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية أو الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة

لما ذكره . فإننا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلّي حصلناه من مقدّمات كئيّة : هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم . ثم أتبعناها قضاء جزئياً . هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله . فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعيّنان إلى بذل هذا الدرهم فننبعث القوة المجرّكة إلى دفعه إلى مستحقّ . فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لأجل المراد الأوّل الذي هو صدور بذل الدرهم عنّي .

و اعترض الفاضل الشارح فقال : إدراك الشيء الجزئيّ يقتضى نسبةً بينه وبين المدرك ؛ والنسبة لاتتحقّق إلا بعد حصول المنتسبين . فإن إدراك الشيء الجزئيّ يتوقّف على حصوله المتوقّف على تحصيل فاعله إياه . ولو توقّف تحصيل فاعله إياه على إدراكه من حيث هو جزئيّ لزم الدور .

والجواب أن إدراك الجزئيّ قبل وجوده ^(١) يتوقّف على حصوله في الخيال لأعلى حصوله في الخارج ؛ وحصوله في الخارج هو الذي يتوقّف على تحصيل الفاعل إياه المتوقّف على إدراكه له . فإنّه كما يكون حصوله الجزئيّ في الخارج هو الذي يتوقّف على تحصيل الفاعل إياه المتوقّف على إدراكه له . فإنّه كما يكون حصوله الجزئيّ في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأ لحصوله في الخارج . ولا يلزم الدور .

ثم قال : و أيضاً نعلم قطعاً أننا متى حادّنا فعل حركة فإننا لانحاول إلا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني . وذلك

ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكر .

وقه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلّي أخيف الى جزمي وذلك لا يخرجه عن الكلية . م

(١) قوله «والجواب أن ادراك الجزمي قبل وجوده» ادراك الجزمي قبل وجوده وهو حصوله عنه النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقّف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقّف على ادراكه م

لا ينأى في الكليّة . ولا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة . فإنّها غير
حاصلة . فكيف نقصدها . وهذا الإستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل
الجزئى هو انقصد الكلّى ؛ وأنّه إنّما يتخصّص ذلك الجزئى بسبب تخصّص المحلّ
و الوقت .

والجواب أنّ تعيّن المتحرّك والمسافة والزمان يقتضى شخصيّة الحركة كما
اعترف به ^(١) وبالجملّة فعبارة : نحاول حركة جسم معيّن من حيث هي حركة في الموضوع
الفلانى في الوقت الفلانى . يشتمل على تناقض ، وأيضاً قوله : إنّنا نقصد الحركة الكليّة
في موضع ووقت معيّنين . يناهض قوله : الحركة تتخصّص بتخصّص المحلّ والوقت .
ثمّ أورد المعارضة ^(٢) بأنّ الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة فلا بدّ

(١) قوله « والجواب ان تعيّن المتحرّك والمسافة والزمان يقتضى شخصيته الحركة كما اعترف به »
ليس كذلك لان متحرّكا واحداً يمكن أن يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد
في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية ؛ وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتقييد الكلّى بالجزئى لا يبيد الجزئية .

(٢) قوله « ثمّ أورد المعارضة » هذا الكلام يوهّم بأن الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة
وليس كذلك . فانه لما استدلل على أنّ الفعل الجزئى لابدّ في حصوله من ادراك جزئى و ارادة
جزئية بأن المدرك المراد الكلّى بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحل أن يوجد بعض الجزئيات
ولا يكون الا بعموم . اورد على سبيل المعارضة أن الفعل الجزئى لا يحتاج الى ادراك جزئى و ارادة
جزئية ؛ اما أولاً فلان الادراك الجزئى نسبتة الى آخره . و اما ثانياً فلانا اذا حاولنا حركة
فلان نحاول اى حركة من حيث هي . و اما ثالثاً فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة
وهلم جرأ .

والعجب من الامام أنه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال : ثم ان وقعت المساعدة على أن الفعل
الجزئى لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية
فانها امور حادثة . وهذا تسليم للمدهى ومعارضة للدليل ، والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول
فيكون المعارضة بعد تسليم الدليل خارجا عن قانون المقول . وهذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة
الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث .

وجوابه أن التسلسل على سبيل التسابق . والسابق انما يستحل أن يكون علة لللاحق لو كانت
علة موجبة أما اذا كانت ممددة فلا .

والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية .

وحاصل جوابه أن كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون
علة لارادة حركة اخرى وهلم جرأ حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم . و ارادة

لها من علل حادثة جزئية . والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل . ثم التسلسل إن كان دفعة فهو محال ؛ وإن كان السابق علّة للأحق كان أيضا محالا . لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ؛ والمعدوم لا يكون علم للموجود .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تتصل الإرادات في النفس والحركات في الجسم . ولا يتسلسل دفعة لأن الإرادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحد الذي يريده لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله . فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الإرادة لا يمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل لا إلى الإرادة التي هي المعاملة . ومع وصوله إلى الحد الذي يريده تفنى تلك الإرادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول إلى حد سببا لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول ، ووجود كل إرادة سببا لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات والإرادات استمرار شيء غير قاتر بل على سبيل تصرّم وتجدد . والسابق لا يكون بانفراده علّة للآحق بل هو شرط ما تتم العلّة بانضافه إليها . وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال : وإذا جاز أن يكون السابق علّة للآحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علّة للآحق . وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذا النفس .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس ، بل استدّل باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس . ولذلك قال في الحركة المستقيمة

الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة اتعاده الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علّة للآحق بل هو شرط معد يتم به العلّة .

وهذا القدر كاف في الجواب إلا أنه أراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلم هذا أراد في الكلام . وأنت خير بما فيه . م

الطبيعية : تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً .

ثم قال : ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز ^(١) أن يكون سبب التخصيص هو القابل . ويبان أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية إلا أن جرم الفلك في كل وقت لمّا لم يقبل إلا حركة خاصة ، وامتنع الرجوع . والسكور عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت . أليس يصدر برعمهم من العقل الفعال مع أن نسبته إلى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله .

والجواب ما مرّ . وهو أن العلّة القارّة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل ^(٢) الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حدوث استعداد في القابل ، ولا يكفي فيه وجود القابل وحده .

ثم قال : ولئن سلمنا ذلك لكنّه لا يستقيم على أصولهم . لأنهم يقولون : غرض النفس من التحريك هو التشبيه بالعقل ، والنفس المحركة لا تدرك العقل ، وإن أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك ،

والجواب على مذهب المشائين : أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراك غير مجرد بل مشوباً بالواحق المادية على نحو التوهّم أو التخيل ، وعلى مذهب الشيخ

(١) قوله « ثم قال ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز » اعلم أن هذه مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها أن يقال : هب أن المراد الكلي نسبته إلى الجزئيات جميعاً على السوية وأنه لا يتخصص جزئياً فيها إلا بتخصص لكن لا نسلم أن ذلك التخصص هو الإرادة الجزئية ولم لا يجوز أن يكون التخصص هو استعداد القابل كما أن نسبة العقل الفعال إلى الكل على السواء ، وتخصص البعض منه لاستعداد قابله . فقد خالف الإمام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فإن المناقضة لا بد أن يكون قبل المعارضة إذا المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فأيراد المناقضة بعدها يكون منعاً للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز .

أجاب بأن الفلك مع الإرادة الكلية علّة قارّة والعلّة القارّة يستحيل أن يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الإرادة الجزئية لا القابل واستعداده .

ولا يخفى ضعف هذا الجواب . ولو تم لكان دليلاً آخر غير الدليل السابق . م

(٢) قوله « وأما العقل » فلا دخل له في الجواب . م

أنّ النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا . وباقى اعتراضاته ينحلّ بما مرّ .

❖ (موعد وتنبه) ❖

❖ (أمّا الشيء الذي يتشوّقه الجرم الأوّل في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعدما نحن فيه . إلّا أنّك يجب أن تعلم أنّه لن يتمحرك متحرك إراديّ إلّا لطلب شيء أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون . إمّا بالحقيقة ، وإمّا بالظنّ ، وإمّا بالتخيّل العبثي . فإنّ فيه ضرر باخفيساً من طلب اللذة . والسامى والناعم إنّما يفعل وهو يتخيّل لذة ما ، أو تبديل حال ما ممّنولة ، أو إزالة وصب ما . فإنّ النائم يتخيّل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيّل لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو في الشيء الضروري كالنفس ، أو في الشيء الذي كالضروري كمن يرى في منامه شيئاً خيفاً جداً أو حبيباً جداً . فربما انزعج للهرب أو للطلب . واعلم أنّ التخيّل شيء ، والشعور بالتخيّل أنّه هوذا تخيّل شيء . وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء . وليس يجب أن ينكر وجود التخيّل لأجل فقد أحد الأمرين) ❖

أقول : قد ذكر ههنا أنّ الحركة الفلكية لا تتراد لذاتها بل تتراد لحصول وضع كلي ، وكما أنّ حصول الوضع الكلي ليس أيضاً لذاته مراداً بل إنّما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة ؛ لكن هذا النمط لمّا كان مقصوداً على إثبات النفوس وأفاعيلها ، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى . فموعد بيانه هناك . وإنّما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضاً بالعرض . لأنّه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ، ثمّ ذكر أنّ الواجب عليك ^(١) في هذا الموضع أن تعام أنّ المتحرك الإراديّ

(١) قوله «ثمّ ذكر أنّ الواجب عليك أن تعلم أن كل حركة ارادية لابد أن يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فإنها وإن كانت لها غاية لكنها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فإنها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس .

فان قيل : العايت والسامى والنائم يفعل أفعالا من غير غاية .

لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه . وهو غرض ما مشعور به على الإجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ، وليميز أيضاً بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على مايجيء بيانه في النمط السادس . ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه : فإنه قد يكون حقيقياً ، وقد يكون تخيلياً . وذكر حركات إرادية خفية الغايات كحركة العاثر والساهى والنائم فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها ، ويبن غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم : وهى أن العاثر والساهى والنائم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكروها . بأن تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها . فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها . فإذا استدل بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح ، و عبارة الكتاب ظاهرة . وهى ما قد صرح بكون التذكر مركباً من حفظ وإدراك على ما أوضحنا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .



اجاب بان فى البت ضرباً خفياً من اللذة ، والساهى والنائم تفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب .

فان قلت : النوم حالة غفلة وهوينا فى التخيل .

اجاب : بأن النائم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة اوفى اشئ . الضرورى كالتنفس اوفى يصير ضرورياً كما اذا رأى فى منامه شيئاً فيزعج . هذا آخر الكلام فى الطبيعيات . والحمد لله تعالى على العالات وصلى الله على محمد وآله أكمل البريات . م

فهرس الفصول والمطالب

للجزء الثاني من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

خلطاً بينه وبين الاصل

فهرس الفصول والمطالب

- وصية الشيخ بالتحفظ والضم بما اشتمل عليه الكتاب على
 ١ من لم يوجد فيه ما اشترط في آخر الكتاب
 (النمط الاول في تجوهر الاجسام وفصوله خمس وثلاثون)
 ترجمة ثلاث عشر منها [إشارة] وهى (٦) (١١) (١٢) (١٨)
 (٢٠) (٢١) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٣٠) (٣٢) (٣٣) (٣٤)
 و ترجمة ثلاث منها [وهم وإشارة] وهى (١) (٢) (١٣)
 و ترجمة تسع منها [تنبيه] وهى (٣) (٥) (٩) (١٤) (١٥)
 (١٧) (٢٨) (٢٩) (٣١)
 و ترجمة ست منها [وهم و تنبيه] وهى (٧) (٨) (١٩)
 (١٢) (٢٦) (٣٥)
 و ترجمة أربع منها تذييب وهى (٤) (١٠) (١٦) (٢٧)
 في أن المراد بتجوهر الأجسام تحقق حقيقتها أهى مركبة من
 ٢ أجزاء لا تنجزى أم من المادة والصورة
 بيان أن هذا النمط مشتمل على مباحث من الفلسفة الأولى
 مما يبتنى عليها المسائل الطبيعية لكى يرفع الحوالة من أحد
 ٣ العلمين إلى الآخر
 في أن الجسم يطلق بالإشتراك على الطبيعى وهو الجوهر
 المفروض فيه الأبعاد الثلاثة ، وعلى التعليمى وهو الكم
 المتصل الذى له الأبعاد الثلاثة و بمعناه الثانى موضوع لعلم
 ٥ الطبيعة
 في انقسام الجسم إلى المؤلف والمفرد وأن المفرد لا يخلو من
 ٧ احتمالات أربع باعتبار فعلية الانقسام وعدمه و تناهيه وعدمه

- (١) وهم وإشارة في إبطال الإحتمال الأول وهو القول بكون الأجسام متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى متناهية
- ٩ تقرير مذهب القائلين بأجزاء لا تتجزّى وهو أن الأجزاء ليست بأجسام ، وتتألف منها الأجسام ، وأنها لا تقبل الانقسام ، و
- ١٠ الوسط حاجب الطرفين عن التماس . و التمهيد للنقض عليهم .
- النقض على القائلين بأجزاء لا تتجزّى بأن الوسط الحاجب لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر . وذلك
- ١٢ يوجب التجزّى
- الرد على الرأي بأجزاء لا تتجزّى بإبطال احتمال أن يكون الوسط الحاجب يداخل الطرفين وإن لم يذهب إليه القائلين
- ١٣ بالأجزاء
- في أن القول بالمداخلة ينجرّ إلى القول بنفي الترتيب والوسط
- والطرف ، و عدم ازدياد الحجم وبالجمله يؤول إلى القول
- ١٦ بالتجزّى
- (٢) وهم وإشارة في إبطال الإحتمال الثاني وهو القول بكون الأجسام متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية
- ١٩ تقرير القول بأجزاء لا تتجزّى غير متناهية وهو وجود كثرة في الجسم ، وأنها تتألف من الآحاد ، وأن الواحد من حيث هو
- ٢٠ واحد لا ينقسم
- ذكر بعض ما ألزم كل واحد من القائلين بأجزاء متناهية والقائلين بأجزاء غير متناهية الآخر : من استلزام القول بالطفرة وتفكك
- ٢١ الرحي
- الرد على المذهب الثاني باستلزام القول به نفى المقدار والعدد
- ٢٢ إن لم يكن حجم المجموع من الكثرة المنتهية أزيد من حجم الواحد

- بيان أن المجموع من كثرة متناه لو كان له حجم أزيد من حجم الواحد لكان نسبة حجمه إلى حجم ما آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناه. القدر إلا أن النسبة نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه يكون كنسبة متناه إلى غير متناه
- ٢٤ (٣) تنبيه في بيان عدم انفصال الجسم وأنه في نفسه كما هو عند الحسن
- ٢٨ بيان أن الجسم الغير المنفصل ليس ممّا لا ينفصل بوجه ؛ بل يجب ذلك بأحد أسباب الانفصال الثلاثة
- ٣٢ (٤) تذنيب في إبطال الإحتمال الثالث وهو القول بكون الأجسام متألّفا من أجزاء بالفعل قابل لا تقسامات متناهية . و تثبت القول
- الرابع وهو القول بانقسامات غير متناهية
- (٥) تنبيه في أن الجسم التعليمي بل جميع المقادير كالجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، و أن المتصلات الغير القارة كالقارة منها
- ٣٣ (٦) إشارة في أن الجسميّة حائلة في المحلّ ، و أن الجسم مركّب من ذلك الحالّ و ذلك المحلّ ، و أن ذلك المحلّ هو الهيولى
- ٣٦ المقدّمة الأولى لإثبات الهيولى وجود الجسم التعليمي وهو مقدار نخين متصل للجسم الطبيعي يتبدّل بتبدّل أشكاله و
- يعرض له الانفصال و الانفكاك
- المقدّمة الأخرى لإثبات الهيولى وجود الصورة الجسمية وهى
- ٤١ التى من شأنها الإتصال لذاتها
- في أن قوّة قبول الإتصال الذى هو من شأن الصورة الجسميّة والإفصال الذى هو لصورة الصورة وهى الجسم التعليمي غير ذاك المقبول وغير صورته و غير الهيئة العارضة لها من الشكل
- التابع

- في أن تلك القوة ليست للصورة الجسميّة التي تعدم عند
 ٤٤ الانفصال ويوجد مثلها عند الإتصال
 إرشاد إلى دفع ما في أوهام بعض المشككين في وجود
 ٤٥ الهيولي
 تنبيه إلى أن الوحدة الشخصيّة و التعدّد لا يعرضان للمادة
 ٤٦ إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة
 (٧) وهم وتنبيه في أن الأجسام مطلقاً مركبة من الحالّ و هو الصورة
 ٤٧ الجسميّة ومن المعجلّ و هو الهيولي
 دفع النقض على وجود الهيولي في الفلك و الأجسام الصلبة
 الصغيرة ممّا لا يقبل الفكّ و التفصيل بوحدة طبيعة الصورة
 الجسميّة و قبول كلّ ذى حجم للانفصال ولو في
 ٤٨ الوهم
 في أن الصورة الجسميّة طبيعة نوعيّة محصلة تختلف بالخارجات
 ٥٠ دون الفصول . فهي محتاجة إلى القابل حيث كانت
 ٥٣ (٨) وهم وتنبيه في بيان حكم الأجسام المؤلفة
 في أن الوهم هو الأشكال على وجود الهيولي بتألف الأجسام
 من البساط و تألف البساط بالتماس . والبسيط لا يقبل الإنقسام
 فكاً ووجود الهيولي متوقف على الإنقسام الانفكاكي
 في أن التنبيه هو إزالة الإشكال بتقريب أن كلّ قسمة من أنحاء
 القسمّة الغير الفكيّة تحدث اثنيّية يكون اقتضاء طباع كلّ واحد
 من ذينك و طباع المجموع و طباع الخارج الموافق في النوع
 ٥٥ واحداً غير مختلف إمّا الامتناع أو القبول
 في أن الامتناع عن قبول الفصل والوصل لا بدّ أن يكون لمقارن
 ٥٦ خارج عن طبيعة الاستعداد لازم أوزائل

- في أن الماهية إذ ألزمها ما يمنعها عن الاتصال وجب أن يكون
 ٥٧ نوعه في شخصه
 (٩) تنبيه في تقرير ما ذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول
 ٥٨ المتعلقة بإثبات تركب الجسم من الهوى والصورة
 (١٠) تذنب في أن الهوى غير متقدرة في نفسها قابلة المقادير المختلفة
 ولا يستبعد ذلك وان امتنع هوى الفلك إلا من مقدار معين .
 ٥٩ لجواز أن يكون ذلك للسبب المقارن
 (١١) إشارة في إثبات تنهاى الأبعاد ليتفرع عليه امتناع انفكك الصورة
 ٥٩ وما يتبعها عن الهوى
 ٦١ في أن إثبات تنهاى الأبعاد مبنية على مقدّمات أربع
 تفسير كلام الشيخ وتركيب الحجّة على تنهاى الأبعاد اقتفاء
 ٦٥ بما مهّده الفاضل الشارح من المقدّمات
 دفع ما يتوهم من إشكال الدور في برهان إثبات تنهاى
 ٧٠ الأبعاد
 بيان استحالة عدم تنهاى الأبعاد بوجه يستعان فيه بالحركة
 وهو ما يسمى برهان الموازاة ، وبوجه لا يستعان بها وهو ما
 ٧٣ يسمى برهان التطبيق
 (١٢) إشارة في إثبات لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ليتفرع عليه
 امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عن الهوى
 في أن الإمتداد الجسماني لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
 ٧٤ بل من حيث الوجود لوجوب التناهى
 بيان أن لزوم الشكل للصورة إما لنفسها ، أو للحال فيها ،
 أو للمحل لها ، أو لماليس بحال فيها ولا بمحل لها . وإبطال
 ٧٥ ثاني الأقسام

- إبطال القسم الأول من أقسام لزوم الشكل للصورة وهو ما إذا
 ٧٦ كان اللزوم بنفسه منفرداً عن المادة
- إبطال القسم الرابع وهو أن يكون لسبب فاعل مباين والامتداد
 ٨٠ منفرد عن المادة ولو لاحقها
- إثبات القسم الثالث وهو ما إذا كان بمشاركة من الحامل .
 ٨٢ (١٣) وهم إشارة في إيراد شك على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة
- المذكورة
- تقرير الشك وهو أن الإمتداد له طبيعة واحدة يقتضى بها
 وحدة شكل الكل والجزء مع أن الفلك ليس له هذه الوحدة
 في الشكل مع ماله من الطبيعة فمع اختلاف الشكل ووحدة
 ٨٣ المقتضى لم لا تجوزون ذلك في الامتداد
- الجواب عن الشك بالفرق بين الصورتين بأن الفلك له مادة
 يعرض بها الكليّة والجزئية وفاعل أوجب المقدار والشكل
 ٨٥ بخلاف الإمتداد المنفرد
- (١٤) تنبيه في بيان أن كون الهوى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل
 ٨٩ مستفاد من الصورة
- في أن الحامل قبل اقتران الصورة لا يمكن أن يكون له وضع
 ٩٠ ولا يمكن أن يكون ذا وضع
- بيان عدم إمكان أن يكون للحامل وضع في حد ذاته لاقتضاء
 ذلك أن يكون جسماً أو سطحاً أو خطاً أو نقطة وكلها
 ٩١ باطل
- (١٥) تنبيه في بيان امتناع حلول الصورة في الهوى المجردة عنها
 ٩٣ بيان أن الصورة لو لحقت الهوى فتحصل الهوى في موضع
 أولاً تحصل . وإن تحصل ففي جميع المواضع أو بعضها . والأول أن

باطلان . و الثالث إما أن يكون ذلك البعض أولى به أولاً .

و الثانى يوجب الترجيح من غير مرجح لتساوي النسب . و

الأول إما قبل لحوق الصورة أو بعده وهما أيضاً محالان .

بيان امتناع القسم الأول وهو ما إذا كانت الأولوية ببعض

المواضع قبل لحوق الصورة ٩٥

بيان امتناع القسم الثانى وهو أن تحصل الأولوية بعد أن

تلاحق الصورة ٩٦

(١٦) تذييب في بيان نتيجة ما مهّده لبيان امتناع تجرّد الهيولى عن

الصورة ١٠٠

(١٧) تنبيه في إثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام

أنواعاً .

في أن انفكاك الهيولى عن الصورة النوعية ممنوع وإن لم يجب

مقارنتها لما يقارن من الصور ١٠١

في أن امتناع خلوّ الجسم عن أحد أمور ثلاثة غير مقتضى

الصورة لتشابهها في الأجسام ، وغير مقتضى الهيولى لامتناع أن

يكون الفاعل قابلاً . فيجب أن يكون لا مرمقارن لأن المفارق

متساوى النسبة إلى الأجسام ، وأن يكون متعلقاً بالهيولى

لاقتضاءها ما يملك بالأمر الإفعالية ، وأن يكون صوراً

لامتناع التحصل من دون إحدى الثلاثة .

توكيد الدليل بتقريب أن اقتضاء كل جسم استحقاق أين

خاصّ ووضع خاصّ لا بدّ وأن يكون لصورة غير الجسميّة

العامة المشتركة ١٠٣

الإعراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن اختلاف

- الصور يقتضى أيضا استنادها إلى غيرها . فليستند اختلاف الأعراض
- ١٠٥ إليها من غير توسط . والجواب عنه
- الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن أعراض
- ١٠٧ الفلك لا تزول فلا يحتاج إلى تلك الصور . والجواب عنه
- الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن الصور
- محتاجة إلى الجسميّة ، ولجسميّة إن كانت معلولة لها فيلزم
- الدور . وإلا لم تكن مقومة للجسميّة ، وأضا القول بأن تلك
- الصور مصادر الأعراض مختلفة يناقض القول بأن الكثير
- ١٠٨ لا يصدر عن الواحد . والجواب عنهما
- (١٨) إشارة في أن الصورة الجسميّة مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج
- ١١٠ إلى أشياء أخر لولاها كانت المقدار والأشكال متشابهة
- في أن كلام الشيخ يصلح جوابا للأشكال على استناد المقدار
- و الشكل إلى الحامل بأن العناصر موادها غير مختلفة
- فيلزم استواء المقدار والشكل ، والإشكال على استناد الاختلاف
- في الطبقات إلى الصور بأن الاختلاص بكل صورة يجب أن
- ١١١ يكون بصورة أخرى
- ١١٢ تفسير ما أشار إليه الشيخ من السرّ
- ١١٤ (١٩) وهم وتنبیه في كيفية تعلق الهوى بالصورة
- في أن الهوى والصورة بعد ما ثبت أنهما متلازمان في الوجود
- والعدم فاما أن يكون لاحتياج الهوى إلى الصورة من غير
- عكس ، أو العكس ، أو لا واحد منهما إلى الأخرى ، أو كلاهما إلى
- آخر والاّوّن إمّا أنّها علّة لها أو جزء علّة أو واسطة لعلّة
- ١١٦ والحقّ عند الشيخ الاحتمال الخامس
- في أن التلازم بين الشئين إمّا لأن أحدهما علّة للأخر أو

لأنهما معلولا آخر ولا ثالث فقسّم الشيخ وجه التلازم إلى ما يكون إحدى من الصورة والهيولى علةً للأخرى وإلى ما لا يكون كذلك وحيث لم يكن القابل فاعلا . طلب ذلك من جانب الصورة ونبه على فساد مذهب الجمهور في القسم الثاني وأنه لا يمكن التلازم فيه إلا لارتباط يقتضيه ثالث لهما وذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إماما الآخر أو بالآخر .

١١٧

في أن افتتار الهيولى إلى الصورة ليس في الماهية ولا في الوجود الذهني ؛ بل في الوجود الخارجي ، وأنها علة للهيولى من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول

١١٩

ذكر ما أشكل على لفظ مقارنة الهيولى والصورة بأن المقارنة أمر إضافي متأخر عن ذات الهيولى والصورة فلا ينبغي تعبير المقارنة ، وحمله على التوسع ، أو تأويله بالاتصاف والشيء قد يفتر في اتصافها إلى متأخر كالعلة المحتاجة إلى اتصافها بالجسمية إلى المعلول المتأخر

١٢٠

(٢٠) إشارة في أن الصور الجسميّة والنوعيّة للعناصر لا يمكن أن يكون

٢٤

علل مطلقة للهيولى . ولا آلات للمتوسّطات

شرح السرّ وهو أن المعلول الواحد بالعدد وهو الهيولى يحتاج إلى علة واحدة بالعدد وليست هي الصورة وحدها فلا بد من

٢٥

شيء واحد دائم الوجود مبين لهما إلى الصورة

(٢١) إشارة في أن الصور الجسميّة وما يصحبها لو كانت سببا لقوام

٢٦

الهيولى لسبقها في الوجود

ذكر المقدّمة الأولى وهي أن المتأخر بالذات أو الزمان عن المتأخر عن الشيء متأخر عنه ، والثانية وهي أن ما مع المتأخر عن ثالث متأخر عنه من المقدّمات التي نبت عليها الحجّة

٠

ذكر المقدمة الثالثة وهي أن التناهي والتشكّل لا يتأخّران
عن الجسميّة لأنّها لا تنفكّ عنهما وهما لا يوجدان إلاّ معهما
وهي لا تكون علّة لهما فلا بدّ أن يكونا معهما أو يسبقا عليهما .

١٢٩ وما فيهما من الإشكال والتوجيه

ذكر المقدمة الرابعة وهي أن التشكّل والتناهي من توابع
المادّة ، وإقامة الحجّة على المطلوب وهي أن الهيولى متقدّمة
على التناهي والتشكّل وهما إمّا مع الجسميّة أو سابقان عليها
كما مرّ فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الجسميّة أو
على ما مع الجسميّة فلا يمكن أن يكون علّة أو واسطة في

١٣٠ وجودها

في أن الصورة لو كانت قوام الهيولى بها لكانت علل ماهيتها

١٣٢ وعلل وجودها سابقاً عليها أيضاً

في أن الصورة لا يمكن أن تكون بوجودها علّة للهيولى لأنّها
من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلّة ، ولا بما هيّها لأنّ اللوازم
المعلومة للماهية داخلية في الوجود

١٣٣ ذكر ما فسّر الفاضل الشارح كلام الشيخ لدفع ما يوهّم من
اللغو . والإيراد عليه

ذكر ما قيل من أن كلام الشيخ لا تعلّق له بالمطلوب وتأويله
برفع إشكال ربما يورد في المورد والردّ عليه . وإدخاله في تنمिम

١٣٤ البرهان

١٣٧ ذكر ما يلزم من الخلف لو كانت الصورة علّة أو واسطة .

١٣٨ (٢٢) وهم وتنبية في سؤال على الفصل السابق

الوهم هو أن الصورة لا يستوى وجودها إلا بالتناهي والتشكّل

أو معهما و محتاجان إلى الهيولى فتكون الصورة محتاجة

• إليها

والتنبيه هو الفرق بين الصورة بما هي صورة فتكون متقدمة

• شريكة علّة . و بما هي مشخصة فيكون متأخرة

(٢٣) إشارة في إبطال القسم الثاني من الأقسام الأربعة و هو أن الهيولى

يمتنع تقدّمها على الصورة العنصرية من حيث هي متقدمة على

١٣٩ الهيولى وكيفية تقدّمها

ذكر ما قيل في تفسير الفصل وهو أنه في بيان عدم تأخر الصور

• التي يمكن زوالها

بيان كيفية تقدّم الصورة و امتناع تقدّم الهيولى عليها لأن

الصورة متقدمة والعكس يوجب الدور . وأنّها لو كانت مقيمة

١٤٠ للصورة لكانت متقدمة بالذات أو الزمان . وهو محال

١٤٣ (٢٤) إشارة في إبطال القسم الرابع

في إمتناع أن يكون شيء يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة

• بالآخر

في إمتناع أن يكون شيء يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة

١٤٤ مع الآخر

في تعيين أن تكون الصورة شريكة علّة للهيولى بعد ما ثبت

١٤٦ بطلان الأقسام

١٤٧ تمهيد الكلام للبحث عن ما يشارك الصورة في العلّة

• (٢٥) إشارة في تحقيق سبب الأصل المشارك للصورة في العلّة

في سبب تسمية الذي يشارك الصورة بالسبب الأصل ، وما يعينها

بتعقيب الصور بالمعين . وأنّ الأولى قد يسمّى عقلا . ورد من

١٤٨ هل المعين على الحركة المفيدة للإستعداد

- في كَيْفِيَّةَ تشخّص كلّ واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى
 ١٥٠ و الإعتراض بالدور ، و الردّ على ما يمكن أن يجاب عنه
 (٢٦) وهم وتنبية في أنّ الهيولى و الصورة متلازمتان في الرفع من جهة
 ١٥٢ الزمان لا الذات
 (٢٧) تذنب في بيان أنّ الفلكيّات كالعنصريّات في تقدّم الصورة وبيان
 ١٥٣ تفاوت الحال بينهما
 ١٥٤ (٢٨) تنبيه في البحث عن المقادير
 تقسيم الكم المتّصل القارّ إلى ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، و
 البسيط ، و ما يتّصل به من غير جنسه . و تعريف كلّ واحدة
 منها
 في كَيْفِيَّةَ استلزام المقادير بعضها ببعض ، و أنّ الجسم يلزمه
 ١٥٧ السطح من حيث يلزمه التام
 بيان أنّ لزوم الخط للسطح و النقطة للخط أيضاً من حيث
 ١٦٠ التناهي
 ١٦٢ بيان كَيْفِيَّةَ ترتّب المقادير في الوجود
 (٢٩) تنبيه في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانيّة
 في أنّ تعلق الفصل بالمقادير وابتناء الفصل الآتي على امتناع
 التداخل أوجب إيراد الفصل
 (٣٠) إشارة في بيان إبطال الخلا
 ١٦٤ في إبطال القول بالخلاء بمعنى أنّه لا شيء محض ، و الفرق بين
 البعد المفقور و الخلاء
 (٣١) تنبيه في إبطال القول الثاني في معنى الخلا وهو أنّه بعد بلا مادة
 ١٦٥ في أنّ بعد ما أنّ البعد المتّصل لا يقوم بلا مادة ، و الأبعاد
 الجسميّة لا تتداخل فيجب أن يكون الخلا بعداً ذا مادة
 ١٦٦

(٣٢) إشارة في إثبات الجهات

في أن تناسب الجهة الممكن ، والغلاء قد يظ المكان ، وأنها تعرض النهايات . أوجب إيراد الفصل ؛ والإستدلال على وجود الجهة بأن المتحرك يقصدها ، وكذلك يشار إليها . ولا يشار

١٦٧ ولا يقصد ما ليس بموجود

• (٣٣) إشارة في بيان أن الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات

• (٣٤) إشارة في بيان ماهية الجهة

في أن تاخير البحث عن حقيقة الجهة بمقتضى السطح لأن البحث عن الية مقدم على البحث عن الماهية ، وذكر الإيراد في

١٦٨ الموضوع والجواب عنه

(٣٥) وهم وتنبيه في بيان الشك في كبرى القياس الذي ثبت به الجهات

٦٩ والجواب عنه

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية . وفصوله)

(سبع و عشرون)

ترجمة عشر منها [إشارة] وهى (١) (٢) (٣) (٥) (٦) (٨)

(١١) (١٢) (١٥) (١٧)

وترجمة واحدة منها [إشارة وتنبيه] وهى (٢٢)

وترجمة تسع منها [تنبيه] وهى (٧) (١٣) (١٤) (١٨) (١٩)

(٢٠) (٢١) (٢٣)

وترجمة أربع منها [وهم وتنبيه] وهى (١٠) (١٦) (٢٤) (٢٥)

وترجمة واحدة منها [تذنيب] وهى (٤)

وترجمة واحدة منها [تذكير] وهى (٩)

وترجمة واحدة منها [نكتة] وهى (٦)

١٠ (١) إشارة في إثبات جسم معد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة

- في أنَّ الجهات ستَّ باعتبار قيام بعض الإمتدادات على بعض
- وغير متناهية بغير ذلك الإعتبار
- ذكر ما قيل من أنَّ حصر الجهات مشهورى . ليس بحق . وأنَّ
- ١٧٢ للمكرة جهات لا تنتهى . وللمضامات عدد حدودها والجواب عنه
- تقسيم الجهات إلى ما يتبدل بالفرض وإلى غيره
- ١٧٤ (٢) إشارة في بيان أنَّ المحدّد للجهات واحد
- في أنَّ تعيين وضع الجهتين إمّا في متشابه أو مختلف ، وإبطال
- الأوّل ، وأنَّ الثانى إمّا جسم أو جسمان والواحد تحدّ دمن
- حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد ، وإبطال الواحد من
- حيث هو واحد ، ثمَّ إبطال ما إذا كان المختلف جسمين بما
- ١٧٧ يتصوّر له من الصور . فتعيّن أن يكون المحدّد واحدًا محيطًا
- (٣) إشارة في بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وبيان
- ١٨١ تقدّمه على ما تجوز عليها
- في أنَّ ما تجوز عليه الحركة الأينية يجب أن يكون في حالتي
- إطفارقة القسريّة عن موضعه ومعاً ودته الطبيعية إليه ذا جهة
- يتحرّك فيها ، وتحديد الجهة لا يكون بذلك الجسم بل بجسم
- آخر علّة لجهة ذلك الجسم فهو لا يصحّ منه الحركة
- ١٨٤ (٤) تذييب في بيان سائر أحوال محدّد الجهات
- ١٨٥ تحقيق معنى الموضع والوضع
- في أنَّ المحيط المطلق لا موضع له وله وضع ، وغيره فله الموضع
- والوضع ، والمحدّد إمّا محيط مطلق وإمّا محيط بذوات الجهة
- محاط بغيره . فعلى الأوّل له الوضع دون الموضع وعلى الثانى له
- الوضع والموضع
- ١٨٦ تقريب إنَّ المحدّد هو المحيط المطلق

- ذكر ما قيل من الشكّ في كون المحدّد هو المحيط المطلق
 ١٨٨ والجواب عنه
- ١٩٠ في أنّ المحدّد الأوّل خليف في ترتيب الإبداع بالتقدّم
 في أنّ المحدّد الأوّل بسيط لاجزاء له إلّا بالفرض، وأن نسبة
 الأجزاء المفروضة متشابهة بنسبة بعضها إلى بعض وإلى
 ١٩١ المركز
- (٥) إشارة في بيان حال البسائط من الأجسام
- بيان معنى الطبيعة و أنّها مبداء أوّل لمركبة ما يكون فيه و
 سكونه بالذات لا بالعرض، وتوضيح ذلك، وما يزداد في هذا
 التعريف من سائر القيود ومعنى النفس والقوّة والفرق
 ١٩٣ بينها
- في أنّ اقتضاء الطبيعة الواحدة من كلّ جنس من الأعراض
 ١٩٦ لا يختلف باختلاف الأوقات والأحوال إلّا لمانع
 الإشكال على اقتضاء الطبيعة الواحدة باحتمال قوّة تصدر عنها
 ١٩٧ المختلف والجواب عنه
- (٦) إشارة في أنّ الجسم مطلقاً غير محدّد الجهات لا يخلو عن موضع
 • وشكل وأنّ فيه طبيعة تقتضى ذلك
- في أنّ الوضع بالطبع مختلف في الأجسام والشكل متشابه
 بالطبع وسائر الأعراض يؤوّل إلى التشابه والاختلاف. ولذا
 ١٩٨ خصّ الفصل بالموضع والشكل
- تفصيل القول في اقتضاء كلّ جسم الموضع، وأنّ طبيعة البسائط
 منه لا تقتضى إلّا مكاناً واحداً، والمركّب لا يختصّ بمكان في
 ٢٠١ الإبداع وإنّما هو ما يقتضيه الغالب فيه

- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الشكل وذلك في البسيط ، و
- ٢٠٣ المركب تختلف باختلاف الأنواع
الإشكال بأنه كما أن اختلاف أماكن البسائط دال على
اختلاف الطبائع فليكن تشابه الأشكال دالاً على اشتراك
٢٠٤ الطبائع والجواب عنه
ذكر ما قيل من أن عدم اقتضاء الفلك الوضع المعين مع امتناع
خلوه عن مطلقة يوجب جواز اقتضاء الأجسام مطلق المواضع
٢٠٥ والأشكال من دون تعيينها والجواب عنه
ذكر ما قيل من النقص بمتسمات الأفلاك وبأن اقتضاء القوة
المصورة وهى بسيطة إن كان محلها بسيطاً يوجب شكل الحيوان
كرة وإن كان مركباً يوجب أن يكون مجموع كرات بعدد
البسائط التي في المحل المركب ، وإما مركبة فإن كانت في
محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستعداد
فليكن ذلك مع طبائع البسائط وإن لم يكن كان الحيوان
٢٠٧ مجموع كرات . والجواب عنهما
٢٠٨ (٧) تنبيه في إثبات الميل وبيان أحواله
في بيان سبب احتياج محرك الجسم إلى الميل وأن ذلك
محموس في الحركة الأينية
في أن الميل تنقسم إلى انقسام الحركة فما من طباع المتحرك :
٢١٢ منه ما من الطبيعة ، ومنه ما من النفس ، ومنه ما من قاصر خارج
في بيان امتناع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد كما
هو الشأن في الحركة
في أن الميل الطبيعي نحو الجهة الطبيعية وعند القرار فيها و
٢١٥ العود إليها يبطل الميل

- ٢١٦ بيان حال الميلين عند تعارض السببين
- (٨) إشارة في بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء
- ميل ما بالطبع
- بيان أن الطول في المسافة و الفصر في الزمان بازاء السرعة و
- ٢١٧ مقابلهما بازا البطء
- في أن النفس في الحركة النفسانية تحدّد حال الحركة ، و
- ينبعث عنها الميل بحسبها ، ومنه الحركة السريعة و البطيئة ، و
- ٢١٨ في غير النفسانية تحتاج إلى المحدّد
- ٢٢٠ بيان الاستدلال وذكر ما أورد عليه و الجواب عنه
- (٩) تذكير في نفى الزمان الذي لا يقسم لكي يحفظ النسبته حتّى تتمّ
- ٢٢٦ الحجّة
- (١٠) وهم و تنبيه في إيراد الشكّ على اقتضاء الجسم الموضع و الشكل
- بالطبع لجواز الاقتضاء بتخصيص محدث الأجسام أو غيره و
- الجواب عنه
- (١١) إشارة في بيان إمكان افتقال الجسم عن الموضع و الموضع باعتبار طبعه
- ٢٢٩ لأنّهما من الأحوال المحصلة بحسب العلل الفاعليّة
- ٢٣٠ في تمهيد أصل لإثبات مبدء ميل مستدير
- (١٢) إشارة في إثبات مبدء ميل مستدير محدّد الجهات
- في أن الوضع في الأجزاء المفروضة في المحدّد حيث لم يجب
- فيجوز الانتقال عنه فيكون فيه مبدء ميل ، و حيث يمتنع
- الحركة المستقيمة على المحدّد فليكن للمستديرة
- ذكر ما أورد الفاضل الشارح من الحجّة و الاعتراضات ثم
- ٢٣١ الجواب عنها
- ٢٣٤ (١٣) تنبيه في معنى الوضع المتبدّل

- (١٤) تنبيه في أن تبدل النسبة لا يجب عند المتحرك على الإطلاق بل بشرط ما
- (١٥) إشارة في أن كل ما يجوز عليه الكون و الفساد ففيه مبدء ميل
- ٢٣٥ مستقيم
-
- ٢٣٦ في بيان المسئلة على الوجه الكلى
- (١٦) وهم تنبيه في إيراد الشك في وحبوب الإبتقال على الكائن الفاسد
- ٢٣٧ بإمكان التكوّن من دونه والجواب عنه
- (١٧) إشارة مشتملة على مستلئين إحداهما كلىة والآخر جزئية
- بيان المسئلة الكلىة و هى أن ما في طبعه ميل مستدير يمنع
- ٢٢٨ أن يقتضى المستقيم في حال وجود المستدير وفي غير حاله
- بيان المسئلة الجزئية و هى أن معدّد الجهات لا ميل مستقيم
- ٢٣٩ فيه
- ٢٤٠ الفروع الأربعة المبينة على المسئلة
- ٢٤٢ (١٨) تنبيه في الأجسام العنصرية
- ٢٤٣ إيضاح أحوال الكيفيات التي تفعل بها الأجسام العنصرية
- ٢٤٥ إيضاح أحوال الكيفيات التي تنفعل بها الأجسام العنصرية
- في أن الأجسام العنصرية قد تخلو عن غير الملموسة ولا تخلو
- عنها لأن غيرها لا يكون إلا بتوسط جسم ولا بتوسط المتوسط
- ٢٥٠ بين نفسه و غيره بخلاف الملموسة
- ٢٥١ (١٩) تنبيه في أن العناصر أربعة
- في أن الفصل يشتمل على الإستدلال باعتبار أن العناصر
- استقسات المرّكبات ، وبيان كيفياتها الظاهرة
- بيان اتصاف الأجسام العنصرية بالكيفيات الخفية والإستدلال
- ٢٥٣ عليها

- بيان تباين مصادر الكيفيات من ناحية اختلاف الآثار، وأن
 الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ٢٥٥
- (٢٠) تنبيه في إبطال احتمال عدم ميل جزئيات العناصر إلى أمكنه
 الكليات بالطبع .
- (٢١) تنبيه في إثبات الكون و الفساد في العناصر ، و الاستدلال به على
 اشتراكها في الهوى ٢٥٦
- في أن فرض التغير بين كل واحدة من العناصر الأربعة وبين
 كل واحدة من الثلاثة الباقية يوجب أن يكون أنواع الكون
 و الفساد اثني عشر لكن الواقع منها ما يكون بين المتجاورين
 والواقع بين المتجاورة ازدواجات ثلاثة و كل ازدواج على نوعين
 متعاكسين . فاذن الأنواع الأولى ستة ٢٥٧
- البحث في الازدواج بين الهواء والماء و هو على نوعين ، والشيخ
 اقتصر منهما على نوع واحد لكفايته في المطلوب واستشهد عليه
 بشيئين ٢٥٨
- الإستشهاد الأول بالندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد
 بالجمد ٢٥٩
- الإستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قعر الجبال الخ ٢٦١
- اعتراض الفاضل الشارح على الإستشهاد الأول والجواب
 عنه ٢٦٢
- البحث في الازدواج بين الهواء والنار وهو على نوعين ، والشيخ
 اقتصر على صيرورة الهواء ناراً لظهور العكس .
- البحث في الازدواج بين الماء و الارض وهو على نوعين ، و
 شرح كل واحد منهما ٢٦٣

- (٢٢) إشارة وتنبيه في البحث عن العناصر من حيث هي أركان العالم ، و
 ٢٦٤ بيان حال أمكنتها في النضد و الترتيب
 في أن العالم يتم بالعناصر الأربعة وهي الأركان الأول ، و
 أن ذوات الحركة المستقيمة أربعة خفيفة و ثقيلة مطلقة و غير
 مطلقة .
 ٢٦٧ في أن العناصر هي التي تتحلل إليها المركبات و تتركب منها
 ٢٦٨ (٢٣) تنبيه في بيان كيفية تولد المركبات من الأصول الأربعة
 في أن المركبات ثلاثة باعتبار مالها من الصور ، وأن الصور
 كمالات مختلفة الآثار ، و تقسيم الكمالات إلى المنوع و إلى غيره ،
 وأن كل واحدة من الثلاثة جنس لأنواع و تحت كل نوع
 ٢٦٩ أصناف و تحت كل صنف أشخاص ولا حصر لكل واحد منها
 في الفرق بين الصور التي هي كمالات أول و بين الكيفيات التي
 هي كمالات ثانية ، و بيان سبب الاحتياج إلى ذلك ، و الاستدلال
 ٢٧١ على الفرق بحجج ثلاثة
 الحجة الأولى تبدل الكيفية الاتصالية و الفعلية و انحفاظ
 ٢٧٢ الصورة
 الحجة الثانية اشتداد الصورة وضعفها بخلاف الكيفية وهي
 ٢٧٣ أعم من الأولى
 الحجة الثالثة الفرق بين الصور و الأعراض ، و الكيفية عرض
 ٢٧٤ وهي أعم من الأولين
 في أن الصورة و الطبايع و القوى شيء واحد و الاختلاف بالاعتبار
 في إبطال مذهب القائمين بأن البسائط الممتزجة المنفصلة بعضها
 ٢٧٥ عن بعض لا يكون لأحد منها الصورة الخاصة
 في تحقيق ماهية الأنواع

- في أن العناصر إذا امتزجت و تفاعلت يفعل كل واحد منها
بصورته و ينفعل في كفيته ، وأن المزاج هي الكيفية المتوسطة
الحاصلة من استحالة العناصر في الكيفيات المستفادة ٢٧٦
- الإشكال على حمل التضاد على الحقيقي بعدم اشتماله للمزاج
الثاني قد انكسرت كفيّياتها بحسب المزاج الأول ووجوب حملها
على التخالف ٢٧٦
- الإشكال في أن أمر المزاج مبنى على الاستحالة ولم يبينه
الشيخ إلا في البعض ، والجواب عنه ٢٧٧
- الإشكال على كون الصور فاعلة بذاتها لا بالكيفية ، وانفعال
الكيفية الفعلية و الجواب عنه •
- (٢٤) وهم وتنبية في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين الاستحالة
في الكيفية و الصورة ٢٧٨
- الإستدلال الأول على الاستحالة بالسخونة من دون وصول
النار ٢٧٩
- الإستدلال الثاني على الاستحالة بعدم الفرق بين المسخن في
المستحصف والمتدخل
- الإستدلال الثالث على الاستحالة بإسخان ما في الاناء الممتلئ
المصموم مع أن التداخل محال ٢٨٠
- الإستدلال الرابع على الاستحالة والكون معاً بوضع القماقم
الممتلية المشدودة على النار •
- الإستدلال الخامس على الاستحالة بتبريد الجمد ما يوضع عليه
مع عدم القاسر لتصدد الأجزاء وعدم اقتضاء الطبع •
- (٢٥) وهم وتنبية في إبطال مذهب القائلين بالبروز

- (٢٦) نكتة في أن النار الصرفة شفافه غير مرئية وإنما هي مرئية لتعلقها
 ٢٨٣ بأجزاء أرضية
 الاستدلال على أن النار غير مرئية إلا لتعلقها بأجزاء أرضية
 ٢٨٤ بعدم الظل للنار القوية المحيطة للأجزاء الأرضية
 الإشكال على عدم الظل بأن شكل الشعل مخروطة فالأجزاء
 منتشر في قاعدته وتجتمع في رأسه ، والجواب عنه بأنه ربما
 • لا يكون مخروطا
 في أن الدخان إذا بلغ الطبقة الحارة تشتعل و تحيل النار
 • أجزائه الأرضية فشقت وغابت فظن أنها طفقت
 في أن السبب لانطفاء النار استحالتها هواه وانفصال الأرضية
 ٢٨٥ عنها
 (٢٧) تنبيه في بيان حكمة الصانع في خلق الأصول والأمزجة واختصاص
 ٢٨٦ كل منها بنوع

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية وفصوله ثلاثون

ترجمة أربع عشر منها [إشارة] وهي (٥) (٦) (٧) (٩) (١٠) (١١)

(١٣) (١٤) (١٥) (١٨) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٨)

وترجمة ثمان منها [تنبيه] وهي (١) (٢) (٣) (٨) (١٢) (٢١)

(٢٣) (٢٩)

وترجمة خمس منها [وهم وتنبيه] وهي (٤) (١٦) (١٧) (١٩)

(٢٠)

وترجمة واحدة منها [تكملة] وهي (٢٢)

وترجمة واحدة منها [مقدمة] وهي (٢٧)

وترجمة واحدة منها [موعد وتنبيه] وهي (٣٠)

- في بيان المعنى المشترك بين نفسى الأرضية و السماوية وما
 ٢٩٠ ينضاف إليه لتحصل كل واحدة منهما
- ١٩١ (١) تنبيه في وجود النفس الإنسانية
- في أن الكامل الإدراك وغيره لا يفعل عن وجود ذاته ، وأن أول
 الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان
 ٢٩٢ نفسه
- ٢٩٤ (٢) تنبيه في أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه
- ٢٩٥ (٣) تنبيه في بيان أن النفس الإنسانية ليست محسوسة
- في أن المدرك ليس من ظواهر البدن ولا من أعضائه الباطنة ،
 • وإتباعها هو ليس بمحسوس ولا ما يشبهه
- (٤) وهم وتنبيه في أن إثبات الذات لا يكون بمعلولاته التي هي أفعالها
 ٢٩٦ و آثارها
- (٥) إشارة في إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية و المزاج
 ٢٩٩ الاستدلال بالحركة الإرادية على وجود النفس
- ٣٠١ الاستدلال بوجود المزاج نفسه و بقاءه على وجود النفس
- في أن أصل القوى المحركة و المدركة و الحافظة للمزاج
 ٣٠٢ شيء آخر هو النفس . و ذلك نتيجة الاستدلال
- في سبب اختيار الشيخ من أفعال النفس للاستدلال على أنه
 غير الجسمية و المزاج الحركة و الإدراك ، و بيان أنه وقع
 ٣٠٣ إلى الاستدلال بالمزاج لبالقصد
- إيراد النقض على القول بأن النفس هي صورة للحيوان جامعة
 • لاستقسطه ؛ و الجامعة لها تقدم على المزاج . والجواب عنه
- (٦) إشارة في بيان وحدة ما أثبت بالحركة و الإدراك و حفظ المزاج
 ٣٠٥ في أن ما يصدر عن النفس من الأفعال التي تصدر عنها المتقابلات

قوى من حيث هي مبدء التغيرات ، وفروع لها من حيث تفعل إذا

٣٠٦ استعملتها

٣٠٧ في بيان كيفية تأثير النفس عن البدن

• في بيان كيفية تأثير البدن عن النفس

• في قابلية الكيفيات للشدة والضعف في الجانبين

٣٠٨ (٧) إشارة في بيان أحوال قوى النفس

• في بيان معنى الإدراك

٣١٠ بيان ما يعرض الإدراك والمدرك من الانقسامات

٤١٣ ذكر ما قيل في بيان ماهية الإدراك

في أن ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للإدراك ولذلك أورد فيه

٣١٤ ذكر المدرك

٣١٥ ذكر ما للفاضل الشارح من الإشكال في الموضع والجواب عنه

ذكر ما للفاضل الشارح من الحجج بعد الغمض عن ما أورد من

٣١٩ الإشكال . والنقض عليها

٣٢٢ في ذكر بعض ما على الموضع من الإشكال والجواب عنه

• (٨) تنبيه في بيان أنواع الإدراك ومراتبها

٣٢٣ بيان أن أنواع الإدراك أربعة ، وتعريف كل واحدة منها

في أن الإدراك مترتبة في التجريد ، وبيان مالها الشروط وما

ليس لها شرط ، وبيان مالكل واحد منها من النزاع عما ينضاف

٣٢٤ ممّا يقتضى الجزئية ، وعما تستلزم المادة من الأحوال

٣٢٥ في ما قيل في المورد من الإشكال والجواب عنه

٣٢٧ في أن ماهو غير مادي فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد

في أن الموجود إمّا من شأنه أن يكون عاقلا أولا ، وكذلك

٣٢٩ إمّا من شأنه أن يكون معقولا بذاته أولا

(٩) إشارة في إثبات القوى المدركة وأحوالها ٣٢١

في بيان إثبات القوى الباطنة الحيوانية وتغايرها والإشارة إلى مواضعها

في أن القوى المذكورة مدركة أو معينة ، و المدركة مدركة للمصور أو المعاني ، والمعينة إما معينة بالحفظ أو التصرف ، والمعينة بالحفظ إما لمدرک الصور أو المعاني

في إثبات الحس المشترك والخيال ، والإستدلال على كل

واحد منهما مفرداً وعلى وجودهما معاً بالشركة ٣٣٣
في بيان الإستدلال على الحس المشترك منفرداً ، والأشكال عليه
و الجواب عنه .

في بيان الإستدلال على الخيال منفرداً ، والأشكال عليه والجواب عنه ٣٣٥

في بيان الإستدلال المشترك على وجودهما معاً ، والأشكال عليه والجواب عنه ٣٣٨

في إثبات الوهم والحافظة ٣٤١

في أن لكل قوة من القوى المذكورة آلة جسمانية خاصة واسم خاص ، وذكر القوة الأولى والثانية وآلتهما ذكر القوة الثالثة وآلتهما وأن تلك القوى تخدمها فيها قوة رابعة ٣٤٥

في أن من القوى قوة خامسة وهى الذاكرة تحفظ المعاني وتعين الوهم بالحفظ ، وذكر ما فيه من الأشكال والجواب عنه ٣٤٦

في أن التجاريف الثلاثة مواضع ثلاثة من القوى عند الأطباء وأسقطوا قوة الوهم ٣٤٩

تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بمواضع القوى ، وتنبيه على حكمة البارى في الترتيب بينها ٣٥٠

- ٣٥١ (١٠) إشارة في ذكر القوى التي يختص الإنسان بها
- في تقسيم قوى النفس إلى ما يؤثر في البدن و هو العقل العملى
وإلى ما يتأثر عما هو فوقها وهى العقل النظرى ، وشرح القسم
الأول
- ٣٥٢
- ٣٥٣ (١١) إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال
- في أن اعتبار كمال النفس بالقوة و الفعل مع اختلاف القوة
في الشدة و الضعف أوجب تقسيم العقل بالهوى ، و الملكة
و الفعل ، والمستفاد . وشرح كل واحدة منها
- ٣٥٤
- تطبيق ما لا ينسب من القوى بحسب مراتبها على الآية الموردة
في التنزيل لنور الله تعالى
-
- ٣٥٨ (١٢) تنبيه في بيان ما تنتقل النفس به من المعقولات الأولى إلى الثانية
-
- في تعريف كل واحد من الفكر والحدس
- ٣٦٠
- في إمكان الوجود القوة القدسية
- في إثبات العقل الفعال و بيان كيفية إفراضة المعقولات على
النفوس
- ٣٦١
- في بيان الفرق بين الذهول والنسيان بافتقار الثاني إلى تجشّم
كسب جديد وغنى الأول منه فيجب أن تكون خزانة حافظة
وهى لا يمكن أن تكون نفساً ولا جسمانياً ، والعقلية غير قابلة
للتقسيم فإذن موجود ترسم فيه صور المعقولات و هو العقل
الفعال بيان احتمال أجسامنا و قوى أجسامنا للتجزى فيه
-
- ٣٦٣ المدرك والحافظ
- في بيان عدم احتمال العقل للتجزى و إثبات الجوهر المفارق
الذى ترسم فيه صور المعقولات
- ٣٦٤

- بيان حالة الذهول و النسيان وما به الإختلاف من السبب
- ٣٦٧ (١٣) إشارة في بيان العلة الموجودة لمملكة اتصال النفس بالعقل الفعّال
- ٣٦٧ (١٤) إشارة في بيان كيفية حصول اتصال النفس بالعقل الفعّال
- الوجه الأول لبيان كيفية الحصول
- ٣٦٨ الوجه الثاني لبيان كيفية الحصول
- (١٥) إشارة في بيان أنّ النفس الناطقة وبالجمله كل جوهر عاقل ليس
- بجسم ولا جسمانيّ وبالجمله ليس بذى وضع
- ٣٦٩ في بيان الحال الذي لا ينقسم بانقسامه المحلّ والذي ينقسم
- ٣٧٠ في بيان المحلّ الذي لا ينقسم بانقسامه الحالّ والذي ينقسم
- ٣٧١ تقرير الحجة على أنّ النفس ليس بجسم ولا بذى وضع
- (١٦) وهم وتنبيه في بيان فساد أن تقبل الصورة العقلية القسمة الوهمية
- ٣٧٣ فنحلّ في جسم تنقسم بانقسامه
- تقرير الفساد لجوب تشابه كل قسم من المعقول المنقسم للمجموع .
- فاذن إما أن يكون كل جسم شرطاً في كون المعقول معقولا
- أولا ، و على الأول لا يكون كل واحد منهما معقولا بخلاف
- الثاني والأوّل باطل بوجوه ثلاثة ، والثاني باطل أيضا بالخلف
- ٣٧٤ من جهة مقارنه القسمة ، ومن جهة مقارنة ما يقبل القسمة
- في بيان وجوب حلول الصورة الحسية و الخياليّة في الجسم
- ٣٧٧ وما يتبعه
- ٣٧٨ ذكّر ما في المورد من الاعتراض و الجواب عنه
- (١٧) وهم وتنبيه في بيان فساد أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات
- ٣٨٠ لها
- في أن قسمة الكلّي إلى الجزئيات بإضافة زوائد إليه ، والزوائد
- مقومات لها أولا ، وعلى الأول فصول و على الثاني إما أن

يقبل الشركة أولا ، وعلى الأول أصناف ، وعلى الثاني
أشخاص

٣٨١ تحقيق الحق في ما يجوز على الصور العقلية من القسمة
(١٨) إشارة في بيان أن كل عاقل فهو معقول و إن كل معقول قائم

٣٨٢ بذاته فهو عاقل

٣٨٣ في بيان أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان

٣٨٤ في بيان ما يشترط في عاقلية كل معقول

في أن ما يقارن المادة و لواحقها يجب تجريده في مقارنة
الصورة العقلية و إن كانت حقيقة مسلمة غير قائمة بغيره

٣٨٥ لم يمتنع عليه بحسب ذاته

في بيان ما فسر الفاضل الشارح كلام الشيخ في المورد ، و بيان

٣٨٦ اعتراضاته على ما فسر برأيه ، و الإشكال عليه و الجواب عنها

٣٩١ (١٩) وهم وتنبيه في السؤال عن العلة المقتضية للإشتراط في الفصل المتقدم

٣٩٢ تحقيق العلة المقتضية و دفع ما يوهم في الموضوع من الإشكال

(٢٠) وهم وتنبيه في دفع ما يوهم من أن للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند

٣٩٥ القيام بالغير ، أو مانع يوجد عند القيام بالذات

تقريب الدفع بأن استعداد المقارنة قد يحصل عند القيام بالقوة

العاقلة فقط و قد يكون عند القيام بالذات أيضا غير منفك عن

الماهية النوعية ، و الأول يحصل مع المقارنة أو بعدها أو

قبلها ، وعلى الثاني الشك ساقط و الأول و الثاني من

٣٩٧ الأول باطل ، و الثالث يؤل ، إلى ثاني القسمين

الإشكال بأن المعنى المشترك الجنس المقارن للفصل لا يستعد

لمقارنة آخر فلتكن الماهية المعقولة عند قيامها بالقوة العاقلة

٤٠٢ مستعدة و عند قيامها بذاتها غير مستعدة و الجواب عنه

- (٢١) تنبيه في التذكير بما ييسر في الفعول المتقدمة و بهذا الفصل قد تم
- ٤٠٣ البحث عن إدراك النفس
- ٤٠٤ (٢٢) تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس
- (٢٣) تنبيه في تمهيد للبحث عن القوى النفسانية التي تصدر عنها الأعمال
- والحركات
- (٢٤) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس النباتية من الحركات التي بها
- الأفعال المختلفة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال
- في أن للنفس النباتية ثلاث قوى ، والإستدلال عليها بالكل
- ٤٠٥ واحد منها من الفعل
- في أن القوة الأولى وهي الغذائية وخواصها الأربعة متقدمة
- ٤٠٨ على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها
- في بيان القوة الثانية وهي المنمية ، والفرق بينها وبين
- الإسمان
- في بيان القوة الثالثة وهي المولدة ، وهي مولدة ومصورة و
- ٤٠٩ الأولى محصلة ومفصلة
- في أن النامية تقف أولا ثم المولدة بعدها و الغذائية عمالة
- ٤٠٩ إلى الأجل
- (٢٥) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس الحيوانية من
- ٤١١ الحركات التي بها الأفعال المختلفة الإرادية وإلى مبادئها
- في أن للحركات التي تنسب إلى الحيوان مبادئ أربعة مترتبة
- وهي المدركة والشوق والاجتماع والمنبئة ، وأن أبدها عن
- الحركات المدركة ، وأقربها المنبئة ، وعن قوة الشوق تتبع
- الاجتماع

- (٢٦) إشارة في بيان أن الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس
 ٤١٢ فلكية لامن طبيعة و الفرق بين النفس الفلكية و الطبيعة
 (٢٧) مقدّمة لإثبات النفوس الفلكية
 (٢٨) إشارة في أن نفس الفلك ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية و
 ٤١٤ أن المباشر للتحريك ذو إرادة عقلية
 ٤١٦ في تفسير السرّ الذي أشار إليه الشيخ
 (٢٩) تنبيه في بيان أن النفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضا
 ٤١٧ ذات إرادة جزئية
 دفع ما يمكن أن يقع من الشك وهو أن للحيوان إرادة كلية
 ٤١٩ تصدر عنها الفعل الجزئي
 الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود
 الإرادة الجزئية ، وبيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة
 الجزئية مبادئ الحركات الجزئية
 في أن سائر الأفعال الجزئية تصدر عن الإرادة الكلية بانضمام
 ٤٢٠ أمر جزئي إليه
 (٣٠) موعده وتنبيه في بيان ماهو لذاته غابة حصول الوضع الكلي الذي
 ٤٢٥ هو غاية الحركة الفلكية

